



الاستغراب
Occidentalism
AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكريّة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة ـ بيروت

العدد العاشر ـ السنة الرابعة ـ 1439هـ ـ شتاء 2018

الذاتيّة ـ الغيريّة
إشكال الإنسان على الإنسان

الملف

نصوص مستعادة

حلقات الجدل

محاورات

المبتدأ

10

الاستغراب
AL_ISTIGHRAB
occidentalism

دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد العاشر ـ السنة الرابعة ـ 1439 هـ شتاء 2018



" الناسُ صنفان إمّا أخٌ لك في الدين
أو نظيرٌ لك في الخلق. "

الإمام علي بن أبي طالب (ع)

10



دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الاعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد العاشر ـ السنة الرابعة ـ 1439 هـ شتاء 2018

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة الـقتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية الجود، بلوك B ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

مُبتدأ

المحتوى

المحتوى



الغيريّة البتراء

حيث لا يرى الغربُ إلا نفسه

محمود حيدر

لم تأخذ الذاتية والآخَرية كل هذا الجدل، لو لم تتحول في التفكير الغربي إلى عقدة "نفس ـ حضارية" بات شفاؤها أدنى إلى مستحيل. ما يجعل الحال على هذه الدرجة من الاستعصاء أن العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في الغالب الأعم على خط موازٍ مع السلطة الكولونيالية، ليعيدا معاً إنتاج أيديولوجيا كونية تنفي الآخر وتستعلي عليه.

إنها معضلة الهوية التي تسللت إلى روح الحداثة، فأمسكت بها ولمّا تفارقها قط. يظهر لنا ذلك في اضطرابها المزمن أمام عالم متعدد الأديان والثقافات والأعراق. فلقد تشكّلت رؤية الغرب للغير على النظر إلى كل تنوع حضاري باعتباره اختلافاً جوهرياً مع ذاته الحضارية. ولم تكن التجربة الاستعمارية المديدة سوى حاصل رؤية فلسفية تمجّد الذات وتُدني من قيمة الآخر. من أجل ذلك سنرى كيف سينشئ فلاسفة الحداثة وعلماؤها أساساً علمياً وفلسفياً لشرعنة الهيمنة على الغير بذريعة "تحضيره" وإدخاله قسراً تحت سطوتها.

ولكي نقترب من مقصدنا، سنمضي إلى معاينة إجمالية لما ظهر من تنظيرات الحداثة الغربية وهي تُفرِطُ في تقديس ذاتها: مبتدأ المشكلة ظهرت مع الكوجيتو الديكارتي الذي أسس للحداثة بنيانها الفلسفي وهندستها المعرفية. ثم كان لها أن تمتد إلى الكانطية بقديمها وجديدها، ولم تنته إلى يومنا هذا. الحداثات التي قامت اصلاً على الفردية والنسبية والشك المعرفي ظلت أسيرة انانيتها الفضَّة. ربما لهذا السبب وغيره، سيفقد الكوجيتو براءته، ثم لينتج

بعدئذٍ عن طريق وَرَثَته من مفكري ما بعد الحداثة ثقافة الاقصاء والإستلاب والاستعلاء على الآخر. وأما الذين نقدوا تهافت الكوجيتو فقد بيَّنوا ذلك بالحجة الدامغة: قالوا إن ال "أنا" موجود (ergo sum) التي تلي "الأنا أفكر" (Co gito) تعبّر عن شخص "أو كيان" يريد ان يظهر نفسه بالتفكير والكينونة بمعزل عن الخالق. ولكونه عجز عن فعل هذا الفعل، فقد حُرِمَ معرفة نفسه مثلما حُرِمَ تجلّي الخالق في نفسه. وكانت النتيجة: استبدادٌ واستعداءٌ لكل مغاير أو مختلف، وخصومة لجميع ما لا يدخل تحت وصاية الأنا وسلطانها. هكذا يشكل الكوجيتو الديكارتي انعطافة انطولوجية ومعرفية نحو الأنا لنصبح بإزاء انانيتين نشأتا كتوأم لا انفصام له: أنانية ضد الخالق وأنانية ضد المخلوق. واما الأثر المترتب عليهما معاً، فهو ظهور ليبرالية حادة ذات نظام سياسي واقتصادي واجتماعي في غاية الانانية.

* * *

المآل الذي انتهت إليه "ذاتيات" الحداثة كانت فقدان العقل دوره في تحكيم البديهيات الأخلاقية، وعدم قبول أي شيء معياري خارج التحكيم الشخصي. هذا ما يصِفُه الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور بـ "إيديولوجية إنشراح الذات" (epannouisement de soi)، حيث بلغ اكتفاء "الأنا" بذاتها درجات الذورة.

تلقاء هذا لا يعود مستغرباً ذاك المشهد الذي تُختزل فيه الحضارة الغربية بالعناصر الدنيوية المحض. الأمر الذي كشفت عنه فردانية صمّاء شكلت السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، وباتت ـ بحسب الفرنسي رينيه غينون ـ المحرك الحصري للإمكانيات السفلى للإنسانية، والتي لا يمكنها أن تنتشر بصورة كاملة إلا بتغييب البعد المتسامي للإنسان. وما ذلك كله إلا لأن مثل هذا الصنف من الفردانية يقع على الطرف النقيض لأي غيريّة روحانية وأي عقلانية حقيقية.

* * *

لقد عُدَّتِ الحضارةُ الغربية في المخطط الأساسي للتاريخ وفي الإيديولوجيّات الحديثة، وحتى في معظم فلسفاتِ التاريخ بوصف كونها الحضارة الأخيرة والمطلقة. أي تلك التي يجب أن تعمّ العالم كلّه، وأنْ يدخلَ فيها البشر جميعاً. في فلسفة القرن التاسع عشر يوجد من الشواهد ما يعرب عن الكثير من الشك بحقّانية الحداثة ومشروعيتها الحضارية. لكنّ هذه الشواهد ظلّت غير مرئية بسبب من حجبها أو احتجابها في أقل تقدير. ولذلك فهي

لم تترك أثراً في عجلة التاريخ الأوروبي. فلقد بدا من صريح الصورة أن التساؤلات النقدية التي أُنجزت في النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الرغم من أنها شكّكت في مطلقية الحضارة الغربية وديمومتها، إلا أنها خلت على الإجمال من أيّ إشارة إلى الحضارات الأخرى المنافسة للحضارة الغربية. حتى أن توينبي و شبينغلر حين أعلنا عن اقتراب أجلِ التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّما عن حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهة الحضارة الغربية، ولم يكن بإمكانهما بحث موضوع الموجود الحضاري الآخر. ففي نظرهما لا وجود إلا لحضارة واحد حيّة ناشطة هي حضارة الغرب، وأما الحضارات الأخرى فهي ميتةٌ وخامدةٌ وساكنة...

* * *

حين توصل جان بول سارتر إلى قوله المشهور "الآخر هو الجحيم"، لم يكن قوله هذا مجرد حكم يصدِرهُ على آخر أراد أن يسلبه حريته أو علَّةَ وجوده، وإنما استظهر ما هو مخبوء في أعماق الذات الغربية. إذ لا موضع ـ حسب سارتر ـ للحديث عن محبة أو مشاركة أو تآزر بين الذوات، لأن حضور الذات أمام الغير هو بمثابة سقوط أصلي، ولأن الخطيئة الأولى ـ حسب ظنّه ـ ليست سوى ظهوري في عالم وُجِدَ فيه الآخرون..".

ولأن غيريّة الغرب هي غيريةٌ مشحونةٌ بالخوف على الذات من الآخر إلى هذا الحد، فلن تكون في مثل هذه الحال سوى إعراب بيِّن عن ظاهرة هيستيرية لا تقوم قيامتها إلا بمحو الآخر أو إفنائه. سواء كان محواً رمزياً، أو عبر حروب إبادة للغير لا هوادة فيها.

لقد كان التفكير العنصري جزءاً لا يتجزأ من العلم وفلسفة التنوير. ولم تكن عادة تصنيف الآخرين إلى فئات "طبيعية"، وبالطريقة نفسها التي صنّفت فيها الطبيعة، سوى مظهر من مظاهر "التراث التنويري". جمعٌ من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه kARL VON LINNE إلى هيغل، سوف يسهمون في وضع تصنيف هَرَمي للجماعات البشرية. الشيء الذي كان له عظيم الأثر في تحويل نظرية النشوء والارتقاء الداروينية على سبيل المثال إلى فلسفة عنصرية في مطالع القرن الحادي والعشرين. أما أحد أكثر تصنيفات المجتمعات الإنسانية ديمومة، والتي تمتد جذورها إلى اليوم، فهي ما تمثله ملحمة الاستشراق التي ولدت كترجمة صارخة لغيرية لم تشأ أن ترى إلى الغير سوى موجودات مشوبة بالنقص، أو كحقل خصيب لاختباراتها وقسوة أحكامها.

* * *

لقد خصّصنا هذا العدد من "الاستغراب" حول مساجلات الذاتية والغيرية لكي نقف على واحدة من أهم أشكاليات الاجتماع الإنساني المعاصر واكثرها تعقيداً. ولقد سعينا إلى الإحاطة بهذه القضية الإشكالية من زوايا متعددة نقدياً ومعرفياً. حيث ساهمت الترجمات المختارة لمفكرين وعلماء اجتماع اوروبيين واميركيين فضلاً عن المقالات والأبحاث التي كتبها مفكرون وباحثون من العالمين العربي والإسلامي، في تقديم إضاءات معمّقة حول مفهوم الغيريّة في اختباراته وإخفاقاته في التجربة الغربية الحديثة، كما تضمنت ابحاث هذا العدد ومقالاته نقوداً متعددة الاتجاهات سواءً للعيوب البنيوية التي تتخلل مطارحات الفكر الغربي حول الأنا والآخر، أو لجهة تعثُّر الآفاق امام ظهور رؤية كونية شاملة لغيرية انسانية عادلة.

مفارقة الخُلُقيّة

في حوار مع إيمانويل لفيناس

شارك في الحوار:

تامرا رايت، بيتر هيوز، وأليسون آيْنْلي

مفارقة الخُلُقيّة

حوار مع إيمانويل ليفيناس

حاوره: تامرا رايت، بيتر هيوز، وأليسون آيْنْلي[*]

Tamra WRIGHT، Peter HUGHES، Alison AINLEY

تبدأ هذه الحوارية مع الفيلسوف إيمانويل ليفيناس من واحدة من أبرز إشكاليات البحث في الغيرية، عنينا بها إشكالية الوجه على أنه معيار جوهري للتعرف إلى الآخر. ثم تمضي هذه المحاورة إلى مقاربة الكائن الإنساني بوصفه كائناً أخلاقياً.

وهوما يميزه بالفعل من سائر الكائنات، وتبعاً لهذا الحقل الإشكالي سوف نقرأ المزيد من التداعيات التكفيرية التي تأسست عليها قيم الغيريّة عند ليفيناس.

وفي ما يلي نص المحاورة:

المحرر

سؤال: الوجه، هل هوظاهرة بسيطة أومعقّدة؟ هل من الممكن تعريفه بأنّه ذلك الجانب من الكائن البشري، الذي يتجاوز كل جهد للفهم وللتجميع (totalisation)، أو أنّ هناك ميزات أخرى لهذه الظاهرة ينبغي إدخالها في كل تعريف أووصف للوجه؟

ليفيناس: الوجه هوحدث أساسي. من بين الطرق العديدة للاقتراب من الكائن، وللارتباط به، يُعدّ فعل الوجه خاصًّا، وفي هذا النطاق، من الصعب إعطاء وصف دقيق، على الصعيد الفينومولوجي، للوجه. إنّ فينومولوجيا الوجه هي، غالبًا، سلبية.

---

*- العنوان الأصلي للمقالة: Le paradoxe de la moralité: un entretien avec Emanuel LEVINAS.

ـ المصدر: 2012- Revue Philosophie – numéro 112/1.

ـ ترجمة: عماد أيوب. مراجعة: جمال عمار.

إنّ ما يبدوبالنسبة لي جوهريًّا هو، مثلاً، الطريقة التي فهم بها هايدغر الأداة (zeug) ـ ما يقع تحت اليد، الأداة، الشيء. لقد فهم هايدغر الأداة بوصفها مثالاً (prototype) غير قابل للاختزال. أمّا الوجه فإنّه قابل للمقارنة من جهة كونه ليس تصوّرًا البتّة، وليس أحدَ معطيات المعرفة؛ ولكنه ليس أيضا ما يقع تحت اليد. إنّ الوجه طريق ولوج غير قابل للاختزال، ولا يمكن الحديث عنه إلا بلغة أخلاقية. لقد قلتُ، بحسب تحليلي للوجه، هذا الأخير يلتمس (implore): إنّه يلتمس، إنّه ليس سؤالاً. إنّ الوجه يد تلتمس، يد مفتوحة. علينا أن نفهم أن الوجه بحاجة لشيء ما، وأنه يطلب منك شيئاً ما. لا أعرف إذا ما كان يمكن القول إنه بسيط أومعقّد. مهما يكن من أمر، توجد هنا طريقة جديدة للحديث عن الوجه.

عندما قلتُ إنّ الوجه يمُثّل سلطة، وإن السلطة توجد في الوجه، فذلك يمكن، دون ريب، أن يبدوَ مُتناقضًا: إنّه يلتمس ويمُثّل سلطة في آن. لديكم، بناءً على ذلك، سؤالٌ آخرُ وهوأنه كيف يمكن مخالفة هذا النظام في حال كان الوجه يأمر. الوجه ليس قوة؛ إنه سلطة. غالبًا لا تملك السلطة قوة. يبدو أن سؤالك مُرتكز على فكرة أن الله يأمر ويفرض، وأنه قويّ إلى أقصى درجة؛ وأنه إذا ما حاولتم عدم تنفيذ ما يقوله لكم، فإنه سيعاقبكم. ثمّة هنا مفهوم حديث جداً! على العكس من ذلك، إنّ الشكل الأصلي، الشكل الذي لا يمكن نسيانه بالنسبة لي، هوأنه، في آخر المطاف، لا يمكنه فعل أيّ شيء، فهوليس بقوة، بل هوسلطة.

سؤال: لكن، هل يوجد في الوجه البشري شيءٌ ما يمَيزه من وجه الحيوان مثلاً؟

ليفيناس: لا يمكننا أن نرفض تمامًا الوجه بالنسبة للحيوان. فمن خلال الوجه يمكن أنْ نفهم كلبًا مثلاً. لكن ما هو في المقام الأول هنا ليس الحيوان بل الوجه البشري. إننا نفهم الحيوان، وجه الحيوان بحسب ما يفترضه الدازين (Dasein). لا تكمن ظاهرة الوجه، بشكلها الأصفى، في الكلب. في الكلب، في الحيوان، توجد ظواهر أخرى: مثلاً قوة الطبيعة هي حيوية محضة؛ ذلك هوما يمَيز الكلب. لكنّ له وجهاً أيضًا.

ثمّة شيئان غريبان في الوجه: هشاشته القصوى ـ كونه مُجرَّدًا (démuni) ـ ومن جهة أخرى، سلطته. الأمر كما لوأن الله يتكلم من خلال الوجه.

سؤال: هل من الضروري للوجه امتلاك قابليّة اللغة ليكون وجهًا بالمعنى الأخلاقي للفظة؟

ليفيناس: أرى أن بداية اللغة هي الوجه. في حدود مُعيّنة، إنّ الوجه، في صمتِه نفسِه، يُناديك.

إنّ ردّ فعلك إزاء الوجه هو إجابة. لا مجرّد إجابة وحسب، بل مسؤولية. إنّ اللغة لا تبدأ بالعلامات التي تُعطى، مع الكلمات. اللغة هي، علاوة على ذلك، كونك تخاطب... ـ ما يعني القول (le Dire)، أكثر مما يعني المقَول (le Dit).

ندرك من كلمة «فهم» (compréhension): «أن نأخذ» (prendre) و«أن نفهم» (comprendre)؛ أيْ «أن نضمّ» (englober) و«أن نتملّك» (s'approprier). نُلفي هذه العناصر في كل معرفة (connaissance) وكل فهم (compréhension)؛ دائماً يفعل المرء شيئًا ما لأجل ذاته. لكنّ ثمة شيئاً ما يبقى خارجًا، إنه الغيرية. الغيريّة لا تعني البتّة الاختلاف ـ أي إن الذي أمامي هو إنسان له أنف مختلف عن أنفي، وعينان بلون مختلف، وله سلوك مختلف. هذا ليس اختلافًا، إنّه غيرية! الغيرية: إنّها تعني أمرًا غيرَ قابل للمقارَنة، مُتعالِيًا (transcendant). أنتَ لستَ مُتعاليًا من خلال بعض الملامح المُختلفة.

يمكن المضيّ في التحليل. أنا لا أدّعي أنّ التحليل كامل. إن الفكرة التي تُعَدّ بالنسبة إليّ بالغة الأهمية هي فكرة الضّعف (faiblesse) ـ فكرة أن يكون المرء، بوجهٍ ما، أقل بكثير من شيء. يمكن للمرء أن يَقتل، وأنْ يُبيد (anéantir)؛ إنّ إبادة الآخر أسهل من امتلاكه.

بنظري، إن هذين المُنطلَقيْن جوهريّان: فكرة الضعف الأقصى، فكرة الالتماس، فكرة أنّ الآخر هو الفقير. إنّ هذا أخطر من الضعف، إنّه الضعف إلى أبعد حدّ؛ إن الفقير ضعيف إلى درجة أنْ يلتمس (implore). لا ريب في أن هذا ليس سوى بداية التحليل، فالطريقة التي نتصرّف بها بشكل ملموس مختلفة؛ إنها أعقَدُ. لأننا بخاصّة ـ وهذا أمر بالغ الأهمية بالنسبة إليّ ـ لسنا ببساطة اثنين في العالم، بل كلّ شيء يبدأ كما لو أننا كُنّا، في حقيقة الأمر، اثنين فقط. من الضروري الإقرار بأن فكرة العدالة تفترض أنّ ثمة آخر. لكن، بدءًا، ومن حيث الأساس، أنا مُهتمّ بالعدالة لأن الآخر يملك وجهًا.

سؤال: أي دور تؤدّيه الطريقة الفينومونولوجية في مفهوم الوجه كما يظهر في كتابك الكلّ واللانهائي (Totalité et Infini)؟ هل الفينومونولوجيا، من خلال بنية مُفصّلة لمختلف جوانب الظاهرة، تُشكّل لنا دليلًا هاديًا إلى مفهوم جديد للوجه؟ أليست فينومونولوجيا الوجه ما هي إلا وصف منهجيّ (systématique) لِما يُكشف دائمًا النقابُ عنه حين سنلتقي الآخر؟

ليفيناس: إنّ الكلّ واللانهائي هو كتابي الأول. أرى أنه من الصعب جدًّا أن أقول لكم بعدّة كلمات فيما يختلف الكتاب عما قلتُه بعد ذلك. هناك الاصطلاح الأنطولوجي: لقد تكلّمتُ هنا عن الكينونة. منذ ذلك الحين، حاولتُ التخلّي عن هذه اللغة. حين أتكلّم في كتاب الكلّ واللانهائي

عن الكينونة، ما يجب إبقاؤه في الذاكرة هوأن التحليل، في نهاية المطاف، يجب ألّا يؤخَذ بمعنى نفسانيّ (psychologique). إنّ ما يوصَف في الأفعال الإنسانية ليس ببساطة تجريبيًّا، بل هو بنية جوهريّة. وفي كلمة «جوهريّ» توجد كلمة esse، أيْ كينونة (être)؛ كما لوأنه توجد بنية أنطولوجية.

في كتابي الكلّ واللانهاية استعملْتُ كلمة عدالة (justice) فيما يخصّ الأخلاق (éthique)، للإشارة إلى العلاقة بين شخصين[1]. لقد تكلّمتُ على العدالة، حتى ولو أنّ العدالة، بالنسبة إليّ، شيء مُرتبط بالحساب والمعرفة، ويفترض (suppose) السياسة. إنّها شيء مُلازمٌ لِلسياسة. العدالة هي شيء ما أميزه من الأخلاق، التي هي في المقام الأول. لكنّ كلمتيْ أخلاق (éthique) وعادل (juste) في كتاب الكلّ واللانهاية هما الكلمة ذاتها، والقضية عينها، واللغة نفسها. حين أستعمل كلمة عدالة ليست، بمعنى تقني، شيئاً ما مُناقِضاً ومُختلفاً عن الأخلاقيّات (morale).

إنّ الوجهَ أساسٌ. ليس له أيُّ طابع نَسَقيّ. إنّه مفهوم يأتي إليّ، وفقه، رجلٌ من خلال فعلٍ إنسانيٍّ مُختلِفٍ عن فعل المعرفة.

سؤال: هل ترى أنّ هناك موقعًا لفينومونولوجيا الوجه نُدركه في معنى واسع؟ هل توجد ميزات مهمة لهذه الظاهرة لم تأخذها بعين الاعتبار في كتاب الكلّ واللانهاية؟

ليفيناس: لستُ مُتأكّدًا من أن الوجه يُمثّل ظاهرة. الظاهرة (phénomène) هي ما يظهر (apparaît)؛ إنّ الظهور (apparaître) لا يعني جنس كينونة (mode d'être)الوجه. الوجه هو، منذ البداية، الالتماس الذي تكلّمتُ عليه. إنّه ضعف من هو بحاجة إليك ويعتمد عليك. هنا منشأ فكرة اللاتماثل (asymétrie) التي أعدُّها بالغة الأهمية: فاللاتماثل لا يعني أنّ هناك ذاتًا تُواجه موضوعًا؛ إنّه، على العكس، يعني أنني قويّ وأنّك ضعيف؛ أنّني عبدٌ لك وأنّك السيد. بالتالي، لستُ مرتعبًا من فكرة أن الذي يملك القدرة هوالسيد ـ لا، أنا لا أستخدم هذه الألفاظ بهذا المعنى.

سؤال: بحسب تحليلك، إن الوصيّة «لا تقتُل» تنكشف من خلال الوجه الإنسانيّ؛ لكنْ، ألا يُعبرَّ عن هذه الوصيّة أيضًا من خلال وجه الحيوان؟ هل يمكن النظر إلى حيوان ما بوصفه هذا الآخر الذي ينبغي استقباله؟ وهل يجب عليه أن يمتلك قابلية اللغة ليكون وجهًا بمعنًى أخلاقيٍّ؟

ليفيناس: لا أستطيع تحديد الوقت الذي يحقّ لك فيه أن تُسمّى وجهًا. إنّ الوجه الإنسانيّ

[1]- Totalité et Infini، «Le même et l'autre»، «Vérité et justice»، Den Haag، M. Nijhoff، 1971، rééd. Le Livre de Poche، pp. 80- 104 (NdT)

مُختلف تمامًا، ونحن لا نكتشف وجه حيوان ما إلا بعد انقضاء الأمر. لا أعلم ما إذا كان للأفعى وجه؛ لا أستطيع الإجابة عن هذا السؤال، فهويستلزم تحليلاً خاصًّا.

لكنّ ثمّة شيئاً ما يُشكّل أساس انجذابنا للحيوان... إنّ ما نحبّه في الكلب مثلا ربما يكون طابعَه المُشابه لطابع الطفل: لكأنه قوي وسعيد ومقتدر ومُفعَم بالحياة. وثمّة أيضًا، حتى فيما يتعلّق بالحيوان، الشفقة. فالكلب هو بمنزلة ذئب لا يعضّ؛ في الكلب، ثمةَ أثرٌ من الذئب. مهما يكن من أمر، أرى هنا إمكانية تحليلٍ فينومونولوجيٍّ... نحبّ غالبًا الأطفال **لِحيوانيّتهم** (animalité): فالطفل لا يُنسب إليه أيُّ شيء؛ هويقفز ويمشي ويركض ويعضّ ـ إنّه رائع.

سؤال: إذا لم يكن للحيوانات ـ بالمعنى الأخلاقي للكلمة ـ وجه، هل لدينا التزامات تجاههم؟ وإذا كان الأمر كذلك، ما منشأ تلك الالتزامات؟

ليفيناس: من الواضح ـ دون الحاجة إلى النظر إلى الحيوانات بوصفهم كائنات إنسانية- أنّ الأخلاق تخصّ الكائنات الحيّة كلها. فنحن لا نُريد تعذيب حيوان دون حاجة. لكنّ نموذج ذلك هوالأخلاق الإنسانية. إنّ النظام النباتي (végétarisme) مثلاً ينجم عن نقل فكرة المُعاناة إلى الحيوان: الحيوان يُعاني؛ يمكننا أن نعيش هذا الالتزام لأنّنا، من حيث إنّنا بشر، نعلم ماهية المعاناة.

إنّ الأطروحة المنتشرة جدًّا، التي بحسبها تتوقّف الأخلاق على المجال البيولوجيّ، تُفيد في نهاية المطاف أنّ الإنسان يُمثّل الطورَ الأخير في تطوّر الحيوان؛ على العكس، سأقول إنّ الإنسان، في علاقته بالحيوان، هوظاهرة جديدة. هذا ما يقودني إلى سؤالكم السابق: سألتني في أيّ وقت يُصبح المرء وجهًا. لا أعلم في أيّ وقت ظَهَرَ الإنسان، لكن ما أريدُ الإشارةَ إليه هو أنّ الكائن البشريّ يُمثّل قطيعةً مع الوجود المحض (l'être pur)، الذي هودائمًا استمراريّةٌ (perseverance) في الكائن ـ تلك هي أطروحتي الرئيسة. الكائن هوشيء ما مُتعلّق بوجود، وجوده الخاصّ–هذه هي فكرة داروين: إنّ وجود الحيوانات هوصراع من أجل البقاء؛ صراع من أجل البقاء، بدون أخلاق؛ إنّها مسألة قوة (puissance). يقول **هايدغر** في بداية كتابه (الكينونة والزمان) إنّ الدّازين كائن هو، ضمن كينونته، يقع في دائرة اهتمام كينونتِه نفسِها[1]؛ تلك هي فكرة داروين عن الوجود بوصفها صراعًا من أجل الوجود: إنّ هدف الكائن هوالكائنُ ذاتُه. على الرّغم من ذلك، ثمةَ مع ظهور الإنسان شيءٌ ما أهمّ من حياتي الخاصّة، الذي هوحياة الآخر، تلك هي فلسفتي. إنّه أمرٌ غير معقول! لكنّ

[1]- Sein und Zeit، 4، TüBINGEN، Niemeyer، 1927، p. 12.

إن الدازين هوكائن ليس فقط يعرض لنا من ضمن كائنات أخرى. بل هو على الأرجح مُتميّز من ناحية أنطيقية بأن الأمر عند هذا الكائن إنما يتعلّق في كينونته بهذه الكينونة ذاتها.

الإنسان هوحيوان غير عاقل! إنّ حياتي في معظم الأوقات هي أغلى ما أملك، وفي معظم الأوقات ينشغل المرء بذاته. مع ذلك، نحن لا نستطيع ألاّ نُبديَ إعجابنا بالقداسة (sainteté)؛ لا بالمُقدّس (sacré)، بل بالقداسة، بمعنى أنّ الشخص هو، في كينونته، مُتعلّق بكينونة الآخر أكثر من تعلّقه بكينونته هو. أعتقد أنّ الإنسانية تبدأ مع القداسة؛ لا مع تحقّق القداسة، وإنما من جهة أخذ قيمتها بعين الاعتبار. تلك هي القيمة الأولى التي لا تقبل الجدل (indéniable). حتى وإن افترى شخص ما على القداسة، فهولا يستطيع فعل ذلك إلا باسم القداسة.

سؤال: هل يتجذّر مفهومُك للوجه في اللاهوت اليهودي؟

ليفيناس: إنه مُتجذّر في الديانة اليهودية أقلّ من تجذّره في الكتاب المقدّس. إنّ للكتاب المقدّس مستويات متعددة. ثمة مستوى تُقدّم فيه أهميةُ الآخر، بالنتيجة، على أنها مؤاتية لنفسي؛ أي أن يُقال لك إنك ستنال مكافأة على أفعالك الخيّرة ـ هذا موجود أيضًا في الكتاب المقدّس. لكن ثمة أيضًا مفهوم القداسة؛ لا فقط في المسيحية؛ ففي العهد القديم نجد الوصيّة السادسة: «لا تقتلْ». هذا لا يعني: عليك ألاّ تتنزّه شاهرًا المسدّس في وجه الناس، وإنما يعني أنّ هناك طرقًا عديدة، في الحياة، لِقتل بعضهم: مثلاً، حين نجلس في الصباح ونحتسي القهوة، فإنّنا نقتل أحد الأثيوبيين الذي لا يملك المال لشراء القهوة ـ بهذا المعنى إنما يجب أن نفهم الوصيّة. وهناك العبارة التالية «أَحِبَّ قريبَك»؛ تُقال بطرق كثيرة. ثمة أيضًا: «عليك أن تُحبّ الغريب».

سؤال: لكن بصورةٍ أدقّ، هل تملك صورة الوجه جذورًا يهودية أوجذورًا في الكتاب المقدس؟

ليفيناس: لا! إن كلمة بانيم (panim) التي تُشير في العبرية إلى الوجه، ليست مصطلحًا فلسفيًا في الكتاب المقدّس. أقول إنّ مفهوم الوجه هوطريقة مُعيّنة أُعبرّ من خلالها، على نحوفلسفي، عما أريد قوله حين أتكلّم عن جهد الكينونة (conatus essendi)، الذي يشكّل المبدأ الأنطولوجي... لا أجد هذا في نصوص الكتاب المقدّس؛ لكن برأيي، هذا هو روح الكتاب المقدّس، بكل اهتمامه بالضعف، كل الإلزامات تُجاه الضعيف. لكنني لم أجد هذا في نص من النصوص. أنت ترى ذلك، إنّ اصطلاحي لا ينتمي إلى الكتاب المقدس؛ وإذا لم يكن كذلك فهو يؤول في النهاية إلى الكتاب المقدس.

سؤال: حتى وإن كان هناك تمييز شديد الوضوح بين نصوصك الفلسفية ومؤلَّفاتك عن الدين، يبدوأن فلسفتك تُعبرّ عن القيم اليهودية التي تُصرّح بها في مؤلّفاتك حول الديانة اليهودية. هل تعتقد أن التعوّد على التقليد اليهودي يمكن أن يُساعدَ قارئًا على فهم كتابك الكلّ واللانهاية؟

ليفيناس: يوجد تمييزٌ جذريٌّ بين بعض المؤلّفات وبعضها الآخر؛ وهي لم ينشرْها ناشر واحد. إن النصّ التوراتي لم يُستخدَم البتّة، في مؤلّفاتي الفلسفية، بوصفه حجّة، بل بوصفه توضيحًا. وهناك النصوص التي أدعوها دينية (confessionelles). إنّ النصوص غير الفلسفية هي نصوص تفسيرية (exégétiques). لكنْ، توجَد علاقةٌ ما بينها.

سؤال: نفترض في بعض الأحيان أنّ فلسفتك صعبة الولوج بالنسبة لغير اليهود، لأنّ توجّهَها قد يكون يهوديًّا أكثر من كونه يونانيًّا.

ليفيناس: أعتقد أن أوروبا تتضمّن الكتاب المقدس واليونانيين. إنّ الأمر ليس استعمارًا –كلّ ما عدا ذلك يمكن أن يُعبرَّ عنه باليونانية. بيد أنّ إمكانية الفهم الأولى، الدلالة الأولى لأيّ خطاب هي الوجه[1]: لا يمكننا التكلّم من دون وجه؛ فنحن نتكلّم مع شخص ما. بلْ إنّها حقيقة أولى. والتكلّم مع شخصٍ ما لا يعني ببساطة التكلّم أمام الشكل البلاستيكي الذي هو **الآخر** (l'autre). بهذا المعنى، لا أرى أنَّ هناك أدنى إنكار في بلاد اليونان لِجهة التشديد على أولوية الوجه. إن المُحاوِر هوأوّلُ (est premier) في هذا الوضْع الأخلاقي الذي بحسبه تنفتح شفتاي لأتكلّم، أوبحسبه أُستَدعى: أنا مَدْعوٌّ للإجابة. أعتقد أن اللغة الأولى هي إجابة. لكن مع ظهور **الشخص الثالث** (le tiers) – فإنّ هذا الثالث، أيضًا، يجب أن يكون له وجه. إذا كان الثالث، أيضًا، وجهًا، يجب عندئذ معرفة مَن نُخاطِبُ أوّلًا: من هوالوجه الأول؟ بهذا المعنى، أصِلُ إلى مقارنة الوجوه، ومقارنة الشخصين –تلك مهمة مَهولة. وهي مُختلفة تمامًا عن التكلّم إلى الوجه؛ إنّ مقارنة الوجوه تعني تصنيفها ضمن الجنس ذاته.

إنّ الآخر مُتفرّد (unique) ـ مُتفرّد من جهة أنّني، في أثناء الحديث عن المسؤولية تجاه المتُفرّد، عن المسؤولية في العلاقة بالمتُفرّد، أستخدم كلمة «**حُبّ**». ما أدعوه «**مسؤولية**» هوحبّ، لأنّ الحب هوالموقف الوحيد الذي يحصل فيه اللقاء بالمتُفرّد[2]. ما الكائن المحبوب؟ إنه مُتفرّد في العالَم. في كتابي «**الكلّ واللانهاية**» لا أستعمل غالبًا كلمة حُبّ، لأنه غالبًا ما يُفهم منها ما يدعوه «**باسكال**» الشَبَق (concupiscence).

الآن، حيثما يوجد كائنان مُتفرّدان، يعود النوّع (genre) ليظهر. انطلاقًا من هذه اللحظة، أفكّر بالآخر في نوع واحد. أنا يونانيٌّ، إنّ ههُنا فكرًا يونانيًّا؛ فكر المقارنة، والحكم، صفات الذات، باختصار، كلُّ مصطلحيّة (terminologie) المنطق اليوناني والسياسة اليونانية تظهران مرة أخرى.

[1]- **Totalité et Infini، pp. 227 et 292.**

[2]- **Totalité et Infini، p. 284 sq.**

بالتالي، ليس صحيحًا أن فكري ليس يونانيًّا[1]. على العكس، كل ما قلته عن العدالة يأتي من الفكر اليوناني، ومن السياسة اليونانية. لكن ما أقوله ببساطة، هو أنّ هذا كلّه يرتكز في النهاية على العلاقة بالآخر، على الأخلاق ـ التي من دونها ما كنت لأبحث عن العدالة. إنّ العدالة هي هذه الطريقة التي أُجيب بها الوجهَ بأنني لست وحيدًا في العالم مع الآخر.

لكنْ، إذا كان كل شيء يجد غايته في العدالة، فلماذا إذًا يُروى هذا التاريخ الطويل عن الوجه الذي هوالمقابل للعدالة؟ السبب الأول هوأنّ الأخلاق تُشيِّد العدالة؛ لأنّ العدالة ليست هي الأساس. إنّنا، بداخل العدالة، نبحث عن عدالة أفضل. عندما يتمّ إعلان قرار العدالة تبقى، بالنسبة للأنا المتُفرّدة التي هي أنا، إمكانيةُ أنْ أجد شيئًا ما إضافيًّا يُخفّف الحكم (verdict)؛ يوجد فضاءٌ لأجل البرِّ (charité) بعد العدالة. إنّ الدولة الديمقراطية الحقيقية تجد أنّها ليست، البتّة، ديموقراطيّة على نحوكاف؛ ينبغي عليها دائمًا أن تمتحن مؤسّساتها. السبب الثالث[2] هوأنه توجد لحظة حيث يمكن للأنا -الأنا المتُفرّدة إلى جانب أنوات أخرى مُتفرّدة- أنْ تجد شيئًا ما يعمل على تحسين الكونيةِ (l'universalité) نفسِها ـ يحضر في ذهني، مثلًا، مسألة إلغاء عقوبة الإعدام.

ليس من الضروري، للتعبير عن الأفكار، أنْ يستند المرءُ إلى الكتاب المقدس؛ إنّ كتابي «**الكلّ واللانهاية**» يمكن قراءتُه من دون امتلاك معرفة جيّدة بالديانة اليهودية أوبالكتاب المقدّس.

سؤال: إذا كنّا قد فهمنا جيّدًا كتابَك، فإن العلاقة بالآخر هي، أساسًا ومن الأصل، علاقة أخلاقية. إنّ وجه الآخر يحضر دائمًا على أنه وصيةٌ، منْع القتْل؛ الوجه يأمر بقبول الآخر. ومع ذلك، إذا كانت الوصيّة مُطلقة، فكيف يستطيع بعض الناس التصرّف بصورة غير أخلاقية؟ هل يُشير عملٌ عنيفٌ إلى أنّ فاعلَه لم يعترف بالوصيّة؟ أو عندئذ، هل بالإمكان الاعتراف بالقيمة المطلقة للوصيّة بوصفها كذلك، وبالمخالفة على الرغم من اعترافٍ كهذا؟

ليفيناس: بالتأكيد! إنّه التمييز الذي قمْتُ به في البداية بين السلطة والقوة. في (conatus essendi) الذي هوجهد الوجود، الوجود هوالقانون الأعلى. ومع ذلك، مع ظهور الوجه على مستوى العلاقة الشخصية، تبرز الوصيّة «**لا تقتلْ**» بوصفها تحديدًا limitation لـ (conatus essendi)، فهي ليست

[1]- هذا جواب على الفقرة الآتية التي وردت في كتاب دريدا «العنف والميتافيزيقا»: «إن فكر ليفيناس يدعونا إلى الانفكاك عن اللوغوس اليوناني؛ إلى الانفكاك عن هويتنا، وربما عن الهويّة بعامّة؛ إنه يدعونا إلى ترْك المكان اليوناني، وربما المكان بعامّة»، هذه، إذاً، جريمة قتْل والدين ثانية يحضّنا ليفيناس على ارتكابها. يجب قتْل الأب اليوناني الذي لا يزال يحكمنا» (**L'écriture et la difference، Paris، Édition du Seuil، 1967، pp. 122 et 133**).

[2]- هل يكمن السبب الثاني في اكتمالية (**perfectibilité**) العدالة التي جرى الحديث عنها؟ مع ذلك يمكننا الاعتقاد بأن أفق اكتمالية العدالة مفتوح من خلال الأخلاق.

حدًّا عقليًّا. بالتّالي، إنّ تفسيرها يتطلّب لغة الأخلاقيات (morale)، والأخلاق (éthique): ينبغي التفكير فيما وراء فكرة القوة. إنّما على يد الإنسان تحدُثُ القطيعة مع القانون الخاصّ بالكينونة، مع قانون الكينونة. إنّ قانون الشرّ هوقانون الكائن؛ وبهذا المعني يكون الشرّ قويًّا جدًّا، وبالتالي يكون هوالقوّةَ الوحيدةّ. إنّ السلطة هي مفارَقة؛ السلطة والأخلاقيّات كلاهما من المفارَقات.

إذا كان هناك لحظة يهودية واضحة في فكري، فهي الاستناد إلى مُخيّم أوشفيتز (Auschwitz) ـ حيث تَرَكَ اللهُ النازيين يفعلون ما يشاؤون. بالتّالي، ماذا بقيَ؟ إمّا أنّ ذلك يعني أنْ لا وجودَ لعلة وجود أخلاقية، وبإمكاننا حينئذ استنباط أنّ على كل شخص التصرّف بالطريقة نفسها التي تصرّف بها النازيّون؛ وإمّا أنّ القانون الأخلاقي يُحافظ على سلطته. إنما في هذا المجال تكون الحرية؛ هذا الخيار هوالذي يُشكّل لحظة الحرية.

لا يمكن مع ذلك استنباط أنه بعد حادثة أوشفيتز لم يبقَ ثمة قانونٌ أخلاقي، كما لوكان القانون الأخلاقي قد كان غير ممكن من دون وعد. قبل القرن العشرين، كانت جميع الديانات تبدأ بوعد: كانت تبدأ بالنهاية السعيدة (happy end)، الوعد بالجنّة. لكن ألا تدعونا ظاهرة على غرار ظاهرة أوشفيتز، على العكس، إلى تصوّر القانون الأخلاقي بصرف النظر عن النهاية السعيدة؟ هذا هوالسؤال. سأسأل أيضًا عمّا إذا كنّا نواجه وصيّة لا نستطيع أن نوصي بها. هل نملك الحقّ بأن نَنْصح الآخرين بِوَرع من دون ثواب؟ إنّني أثير على نفسي هذا السؤال.

بالنسبة لي، أسهل عليّ أن أطلب من نفسي الاعتقاد من دون أن يكون هناك ثواب، من أنْ أطالب الآخرين بذلك؛ أستطيع أن أطلب من نفسي ما لا أستطيع طلبه من الآخرين.

إنّ المشكلة الجوهرية هي الآتية: هل يمكن الحديث عن وصيّة مطلقة بعد أوشفيتز؟ هل يمكن الحديث عن الأخلاق (morale) بعد انهيار الأخلاق؟

سؤال: إذا كان هذا يُشير إلى الحالة التي لم يعترف فيها الشخصُ، الذي يتصرّف على نحو غير أخلاقي، بالوصيّة التي تنتمي للوجه، فكيف نشرح هذا الخلل في الاعتراف؟

ليفيناس: إنّ الشيء الذي يصعب فهمه فعلاً، هوأنّ المرء يستطيع فهم هذه الوصيّة وإدراكها. كونُ الكائن يستمرّ بقاؤه في كينونته، تلك هي الطبيعة. نعم، يمكن أنْ تحصل قطيعةٌ مع الطبيعة؛ لكنْ، يجب ألاّ تُعْزى لهذه القطيعة قوّةٌ مُماثلة لقوة الطبيعة. توجد لحظة تكون الغَلَبة فيها لفكرة الحرية ـ هي لحظة السّخاء (générosité). توجد، هنا، لحظة يلعب فيها شخص ما دون أن يتمكّن

من الربح: هذا هوالبرّ. بالنسبة لي، هذه نقطة بالغة الأهمية. إنّ ما يفعله المرء بِلا مقابل هوالفضل (grace)؛ إنّ النعمة تبدأ عند هذه النقطة: إنّها مجّانيّة (gratuité)، عمل مجّانيّ. إنّك تُفكّر كما لوأنّ الفعل ليس مجانيًّا. إنّ فكرة الوجه هي فكرة حبّ مجانيّ، وصيّة عمل مجّانيّ. الحب كوصيّة؛ الحب ـ الوصيّة يعني الاعتراف بقيمة الحبّ في ذاته.

إنّ الوجه لا يُقدّم نفسه عند للرّؤية. هوليس رؤية. وليس ما يُرى. بدأتُ كلامي قائلاً أنّ الوجه لم يكن موضوع معرفة. ليس ثمة أيُّ وضوح فيما يخصّ الوجه، بل يوجد نَسَق (ordre) –بهذا المعنى يُمثّل الوجه القيمة التي يتمّ تلقّيها من وصيّة ما. انطلاقًا من ذلك، بإمكانك الحديث عن السخاء؛ بعبارة أخرى، هذه هي لحظة الإيمان. فالإيمان ليس مسألة وجود الله أوعدم وجوده؛ إنه الاعتقاد بأن الحبّ بِلا مكافأة له قيمة. نقول غالبًا إنّ «**الله محبة**» (Dieu est amour)؛ وإنّ الله هو وصيّة الحبّ. «**الله محبة**» تعني أنه يُحبّك؛ لكنّ هذا يستلزم أنّ الشيء الأكثر أهمية هوخلاصك. برأيي، الله يأمر بالمحبة؛ الله هو الذي يقول إنّ على المرء أنّ يحبّ الآخرين.

لكن، لكي نعود إلى سؤالك، ليس من الصعب الاعتراف بالوجه. توجد الوصية، الشكل الذي يظهر فيه سموُّه (excellence). إنّ هذا السّموّ مُنظّم، بالنظر إلى أنّه ليس ممنوحًا، ببساطة، من خلال حدْس. إنّها الكينونة التي هي نحن، كون المرء ذاتَه، هوما يمنعنا من الاعتراف بواجباتنا الأخلاقية.

سؤال: كيف يمكن تعلّم الاعتراف وقبول (accueuillir) وجه الآخر؟ إننا نُشاركك مفهومك بأن الدين اليهودي مثلاً يمكن أن يُعلّم هذا لأتباعه. لكن ماذا عن المُلحدين؟ كيف يمكنهم تعلّم الوجه واستقباله؟

ليفيناس: أنا لا أُبشّر بالدين اليهودي. إنني أتكلّم على الكتاب المقدّس، لا على الدين اليهودي. إنّ الكتاب المقدّس، الذي يتضمّن العهد القديم، هوبالنسبة لي فعل إنساني مُتعلّق بالنظام الإنساني العالمي تمامًا. ما قلتُه عن الأخلاق ـ عن كونيّة الوصيّة في الوجه، عن هذه الوصيّة التي تأمر، حتى وإن لم تأتِ بأي خلاص- يصلح لأي دين.

سؤال: بمَ تُجيب عمن يمكنه الإيحاء بأنّ رؤيتك الأخلاقية مثالية جدّا بذريعة أنها لا تُعطي أي نصيحة عملية لحلّ المعضلات السياسية؟ هل تُجيب بأن أهمّية الأخلاق تكمن في أنّها تُقدّم مُثلاً عليا نستطيع إزاءها العمل، وتُتيح لنا تقييم خلقيّة مجتمعنا؟

ليفيناس: هنا تكون القطيعة الكبرى بين الطريقة التي يعمل بها العالم بشكل ملموس، وفكرة

القداسة التي أتكلّم عليها. إنني أصرّ على أن فكرة القداسة جرى الحفاظ عليها في أحكامنا القيمية كلها. ليس ثمة سياسة لتحقيق الأخلاق، بل يوجد بالتأكيد سياسات أبعد أو أقرب إلى الأخلاق. مثلاً، ذكرتُ الستالينية. لقد قلتُ لكم إنّ العدالة هي دائمًا عدالة ترغب في عدالة أفضلَ. بهذه الطريقة أُعرّفُ الدولة الليبرالية: الدولة الليبرالية هي دولة تكون العدالةُ فيها هدفًا مَطلوبًا تمامًا، وبهذا فإنّها كمالٌ. لكيْ نتكلّم عمليًّا، إنّ الدولة الليبرالية قد وافقت دائمًا، إضافةً إلى القوانين المكتوبة، على قوانين الإنسان بوصفها مؤسّسة موازية. وما تزال الدولة تفترض، بطريقة مُلازمة لعدالتها، بأنّ هناك دائمًا تحسينات يجب إدخالها على حقوق الإنسان. لأجل ذلك فإنيّ أرى أنّه من الواضح تمامًا أنّ الدولة الليبرالية أخلاقية أكثر من الدولة الفاشية، وأقرب منها إلى الدولة المثالية.

يوجد فيما أقوله لحظة طوباوية، هي الإقرارُ بأنّ ثمّة شيئًا ما يستحيل تحقيقه، لكنّه، في نهاية المطاف، يوجّه الفعلَ. إنّ هذه الطوباوية لا تمنع من إدانة بعض الأوضاع الفعلية، ولا من الاعتراف بالتقدّم النسبيّ الذي يمكن أن يكون قد تحقّق. إنّ الطوباوية لا تقوم على إدانة كل ما هو ليس طوباوية. لا توجد حياة أخلاقية من دون طوباوية ـ الطوباوية تعني بشكل أدقَّ أنّ القداسة هي خير.

سؤال: هل تظن أن «تفكيك» الميتافيزيقا اليونانية سيُتيح للفلاسفة التفكير بشكل أفضل بالبعد الأخلاقي للوجود البشري؟

ليفيناس: أرى أنّ الفلسفة اليونانية لا يمكن حذْفها. حتّى من أجل نقد الطابع الذي لا يمكن تجاوزه للفلسفة اليونانية، فإنّنا بحاجة إلى الفلسفة اليونانية. هذا ليس تناقضًا! فاليونانيون علّمونا الكلام: لا الكلام بمعنى القول (le Dire)، بل بمعنى إعادة اكتشاف أنفسنا في المَقول (le Dit). إنّ الفلسفة اليونانية هي لغة خاصّة يمكنها أن تقول كل شيء لكل العالم، لأنّها بِلا أيّ مُسلَّمات (مُفترَضات / présupposés)، إنّ الفلسفة اليونانية هي الطريقة التي يتكلّم بها الناس في الجامعة الحديثة في بقاع العالم كله. هذا هو معنى التكلّم باللسان اليونانيّ؛ العالم كله يتكلّم باللسان اليونانيّ، حتى وإنْ كان يجهل الفرْق بين ألفا وبيتا. «اللّسانُ اليونانيُّ» (Grec) يعني طريقة خاصّة لعرْض الأمور، أيْ ذلك النّحوُ في استعمال لغة هي في مُتناول أيٍّ إنسان. لكن الميزة الثانية للّسان اليونانيّ هي أنّه لا يُلْجئنا إلى خلْط الأشكال اللغوية بالشكل الفعليّ لِما نُريد أن نعنيَه. على الرّغم من أنّ شيئًا ما قد قِيلَ، بنحْوٍ ما، فإنّ أشكال هذا القول لا تترك أيَّ أثر في ما ظَهَرَ. وبالتّالي، يمكننا أن نُبيّن ما يتجاوز كونيّة الفهمٍ (l'universalité de la comprehension). إنّ الأمر يتعلّق بشكل لا يترك أيَّ أثر في الفعل المُقدّم؛ يمكنك أن تنقضَ ما قلتَه.

سؤال: ما رأيك في الطرح الهوسرلي فيما يتّصل بمسألة غيريّة الآخر، الذي عرضه دريدا في مُصنّفه «العنف والميتافيزيقا»؟ يبدو أن دريدا يعتقد أنه لا يمكننا الاعتراف بوجه الآخر إذا كان الآخر يُؤخَذ بوصفه «أنا آخر» (alter ego)، وأنّ الآخر، بذلك، لا يمكنه بعامّة أن يكون آخر. برأي دريدا، يرتبط لاتماثل العلاقة الأخلاقية بتماثل سابق[1]. ويكتب دريدا أنّ «الآخر، بالنسبة إليّ، هو«أنا» (ego) تَربطه علاقة بي بما هو آخر». برأيك، ألا يمكن أنْ تكون هذه المعرفة عنفًا؟

ليفيناس: يأخذ دريدا عليّ نقدي المذهبَ الهيغلي بالقول إنه من أجل أن ننقد **هيغل**، نبدأ بالحديث بلغة **هيغل**. هذا هو أساس نقده[2]. أُجيبُ عن هذا بأنه بالنسبة إليّ، على العكس، ليست اللغة اليونانية لغة جامدة ضمن مقولها، وأنه بالتالي توجد دائمًا إمكانية نقْض ما أُجبِرتَ على اللجوء إليه لإظهار شيء ما.

إنّ فكرة اللا تماثل تبدو لي على درجة عالية من الأهمّية؛ ربما هي الطريقة الأبرز لتصوّر العلاقة بين الذات والآخر، وذلك بعدم وضع كليهما في المستوى عينه. إنك تعلم استشهادي بـ **دوستويفسكي**: «كل واحد مُتّهم أمام الآخر، وأنا مُذنب أكثر من الآخرين». هذه هي فكرة اللا تماثل. إن العلاقة بيني وبين الآخر لا يمكن تجاوزها؛ وهي مُتغيّرة نتيجة وجود العدالة، وبحسب العدالة تُوجد دولة نكون فيها، مواطنين، متساوين. لكن في الفعل الأخلاقي، ضمن علاقتي بالآخر، في حال نسي المرء أنني مُذنب أكثر من الآخرين، لن تستطيع العدالة هي ذاتها أن تقوم. إنّ فكرة اللاتماثل هي طريقة أخرى للقول إنه، بحسب الاستمراريّة في الكائن، إذا كنا مُتساوين، فإنّ فكرة تفوّق (précellence) موت الآخر على موتي ليست خارجيّة بنظري ـ هي نتيجة لنظرة خارجية نكون أمامها مُتساوين-؛ إنّ مفهوم الاختلاف الجوهري بيني وبين الآخرين إنما ينبع مني.

توجد غيريّتان. هناك الغيريّة المنطقية: في أيّ سلسلةٍ (serie)، كلُّ طرف (terme) هوآخرُ في علاقته بالأطراف الأخرى. إنّ الغيريّة التي أتكلّم عليها هي غيريّة الوجه، التي هي ليست اختلافًا، ليست سلسلةً، بل هي غرابةٌ ـ غرابةٌ لا يمكن حذْفها، ما يعني أن التزامي لا يمكن إزالته.

سؤال: في المقطع الذي يحمل عنوان «فيما وراء الوجه» في كتابك «الكلّ واللانهاية»،

[1]- Violence et métaphysique، in L'écriture et la différence، pp. 176196-، notamment، pp. 184- 187

[2]- Violence et métaphysique، in L'écriture et la différence، p.176:

«إن هذا السؤال الأخير الذي يمكن أن يكون سؤال لفيناس المُوجّه إلى هوسرل يُظهِر أنه حين تحدّث لفيناس ضدّ هيغل لم يستطع إلا تصديق هيغل، بل سَبَقَ أن صدّقه.»

تُقدّم الخصوبة (fécondité) طريقة ولوج إلى الصورة الخاصّة بزمنٍ غير محدود[1]. أنت كتبتَ أنّ البيولوجيا هي التي تجعل هذا الانفتاح مُمكنًا، لكنّ البيولوجيا لا تحدّ منه[2]. هذا يعني أنّ نموذج هذه الإمكانية لا يمكن العثور عليه إلّا في العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى (relation hétérosexuelle)؟ بمعنى آخر، هل يوجد نوع من الخصوبة لا تَربطه صلة بالبيولوجيا؟

ليفيناس: إنّ علاقة أب ـ ابن، مثلاً، لا ينبغي تصوّره من جهة بيولوجية على وجه الدقّة. إنّ هذه العلاقة يمكن أن تُوجد بين كائنات ليسوا، بيولوجيًّا، آباء وأبناء. الأبوّة والبنوّة: أيْ الشعور بأنّ الآخر ليس مجرّد شخص التقيتُه، وإنما بوجه ما أنّه امتداد لي، لـِ أناي (mon ego)، وأنّ إمكانيّاته هي إمكانيّاتي ـ إنّ فكرة المسؤولية بالنسبة للآخر يمكن أن تمتدّ إلى هناك.

[1]- Totalité et Infini، «Au-delà du visage»، «La transcendence et la fécondité»، pp. 306- 310.

[2]- Totalité et Infini، p. 310:

«إنما خصوبة الأنا هو تعاليها نفسه. إن الأصل البيولوجي لهذا المفهوم لا يجعل على الحياد، بأي نحو، المفارقة الخاصّة بدلالته، ويُبرز البنية التي تتجاوز السلطة البيولوجية.

الملف

الغيريّـة
رؤية أنطو ـ تاريخية للمفهوم

كارل سيغموند وكريستوف هورت[*]

الدراسة الآتية كتبها الباحثان في معهد الرياضيات بجامعة فيينا النمساوية، كارل سيمغموند وكريستوف هورت.

تتناول مفهوم الغيريّة من وجهة أنطولوجية وسوسيولوجية.

فقد سعى كل من سيغموند وهورت إلى استرجاع الغيريّة كما عبرت عنها كلاسيّات الفكر الفلسفي، فضلاً عن تأصيلها بوصفها ظاهرة في التاريخ الإنساني.

المحرر

تعتبر الأفعال الغيريّة «نبيلة» بوجه عام. فبعض الكائنات الوضيعة تميل لمضاهاة أكثر أفعال التفاني والتضحية بالذات بطولة عند الإنسان. ولتوضيح ذلك سأستعمل مثلاً شائعاً: تأمّل متفرعة المِعى المتغصنة Dicrocoelium dendriticum التي تُعرف أيضاً بدودة الدماغ. تقضي هذه الطفيليات بعض مراحل نموها في أحشاء الأبقار وتخرج مع برازها على شكل يرقات يقتات عليها النمل في مراحل لاحقة. وحين يلتهم النمل هذه اليرقات تتفكك مجموعة منها على جدران معدة النملة، وتصل إحداها إلى دماغ النملة فتجعلها تتسلق الأعشاب وصولاً إلى رؤوس أوراقها حيث

---

* ـ باحثان في معهد الرياضيات. جامعة فيينا ومعهد تحليل النظم التطبيقية،لاكسينبورغ، النمسا.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Altruism**.

ـ المصدر: **https://www.math.ubc.ca/~hauert/publications/reprints/sigmund_currbiol02.pdf**

ـ ترجمة طارق عسيلي.

تكشف نفسها أمام المواشي التي ترعى. أما باقي اليرقات، فإنها تسلك طريقها إلى مثانة النملة وتنتشر في جسمها وتتهيأ لمتابعة دورة حياتها داخل البقرة التي تغذّت عليها. لكن اليرقة التي وصلت إلى الدماغ - «دودة الدماغ» - تموت من دون أن تترك ذرية. إنها تضحّي بنفسها من أجل بقاء المجموعة. أمّا في البشر، فتشكّل الأعمال البطولية موضوعاً للشعر الملحمي.

والغريب أن البيولوجيين التطوريين يشعرون بالتحدي أمام هذا السلوك، ويعدّون «إخراج الغيريّة من الغيرية» هدفاً يحظى بالأولوية القصوى. ومن أجل الشروع بهذه المهمة يعرّفون مصطلح «غيرية» بعبارات داروينية محضة خالية من أي مضامين أخلاقية. يُسمّى الفعل الذي أنجزه الفرد (أ) وأثّر في الفرد (ب) إيثارياً إذا زاد من قدرة - النجاح الإنتاجي - المتلقّي (ب) وقلّل من قدرة (أ). في هذا السياق، يمكن للمرء أن يتحدث عن سيناريوهات محتملة أخرى: إذا ضاعف الفعل من قدرات (أ) و(ب)، حينها يمكننا أن نتحدث عن تعاون؛ وعن ضغينة إذا تم الإنقاص من القدرتين، وعن أنانية إذا تحسّنت قدرة (أ) وتضاءلت قدرة (ب). إن سمات الغيريّة والحقد تقلّل من النجاح المنتج لحامليها، وتبدو للوهلة الأولى أنها متعارضة مع فعل الاصطفاء الطبيعي، ومع ذلك فإنها تزدهر.

يعدّ السلوك الانتحاري لدودة الدماغ مثالاً عجيباً على الغيريّة المنتجة. فاليرقات الأخرى ما كانت لتصل إلى مرحلة وضع البيوض بطريقة أخرى. تحصل أشكال أخرى من الغيريّة الإنتاجية في العناية بفقس الحشرات الاجتماعية. حيث تتألف طبقة العمال من أفراد عقيمين يمثلون طريقاً مسدوداً أمام سير البذرة.

على الرغم من هذا فإن مهمة هؤلاء الأفراد الاعتناء بالفقس وحتى الانتحار من أجل خدمة الجماعة. وكذلك في أنواع كثيرة من الطيور المدارية، تساعد الطيور غير المتزاوجة ـ السواد الأعظم من الذكور ـ الأزواج المتناسلة على زيادة سلالاتها. يحصل سلوك أبوي شامل مشابه بين بعض الأسماك والثديات، وكذلك الأسماك البلطية، والخلد، وبنات آوى.

كما ينطبق تعريف الغيريّة المنتجة على سلوك الآباء بالتبنّي تجاه فراخ طائر الوقواق. والمرشح الآخر للغيرية الذي أجريت عليه دراسات بشكل متكرر هوالسلوك الرعوي المنتشر بكثرة بين الحيوانات، مثل صيحات الإنذار التي تصدرها الطيور والقرود وتباهي الغزلان بقفزاتها - مستندة على أفخاذها القوية. كما أن هناك شكلاً آخر من الغيريّة وهوضبط النفس الذي نلحظه تكراراً ممن يربح في منافسة، فهذا الضبط للنفس يقلل من قدرة الرابح ويفسح المجال للخاسر لكي يعود في نهاية الأمر ويربح المعركة الآتية.

لا شك أن السبب الأكثر شيوعاً للسلوك الغيري هوسبب نَسَبي. فثمة قيمة واضحة للمساعدة التي يقدمها الأهل لصغارهم تتعلق بقدرة الأهل التي تجعلهم مؤهلين ليكونوا غيريين. لكن للأفراد حصة جينية ليس في الأولاد فحسب، بل في الأحفاد، وكذلك في الأقارب جميعهم. هذا ما سبق واعترف به دارون، على الرغم من أنه لم يستطع وضع أسس ثابتة له في علم الوراثة السكاني. ثم طوّر و. د. هاملتون W.D. Hamilton نظرية تتوافق مع الانتخاب النَّسَبي في ستينيات القرن العشرين، بعد داوكنز، كانت تُفسَّر عادة من وجهة نظر جينية. فمثلاً إن الجين الذي يحفّز الميل لمساعدة الأقارب، سيساعد الأفراد المرجح أن يحملوا نسخاً من ذلك الجين، وبالتالي يسهّل انتشار ذاته.

تلخص قاعدة هاملتون هذا بإتقان: تأمل جيناً يدفع حامله (أ) لممارسة فعل تجاه متلق (ب). سيتضاعف تردد هذا الجين إذا تخطّت العلاقة بين (أ) و(ب) - أي احتمال تقاسمهما نسخاً متماهية من هذا الجين عبر السلالة -، النسبة بين كلفة خسارة قدرة (الحامل أ) واكتساب قدرة (المتلقي ب). وقد وردت عبارة قد تعود إلى هالداين Haldane J.B.S، أن هناك "فائدة» من الموت إذا كان سبيلاً لإنقاذ أكثر من شقيقين. مثلاً إن السلوك الانتحاري لدودة الدماغ، يمثل ثمناً زهيداً بالمقارنة مع نجاة سائر اليرقات الملتهمة، التي من المرجح أن تكون من الوالدين نفسهما.

ليست قاعدة هاملتون إلا قمة جبل الجليد الظاهرة من نظرية مدروسة قائمة على فكرة القدرة الشاملة، حيث لا يؤخذ بنظر الاعتبار تأثير الفعل في النجاح الإنتاجي للفاعل فحسب، بل أيضاً تأثير الفعل في النجاح الإنتاجي لكل المتأثرين، يقاس كل منها بعامل العلاقة المناسب. لكن هذه الحسابات ليست سهلة، فهي من جهة تؤدي إلى فخ «الحساب المزدوج»، وتكون في العادة مصابة ببلاء تعقيد التولّد الداخلي. وثمة أداة نظرية مهمة هي معادلة الكلفة، التي تعبرّ عن تزايد تكرر الجين في معادلة متقنة تصور الاصطفاء ضمن المجموعات، والاصطفاء بين المجموعات.

أدى الاصطفاء النَّسَبي إلى تطور ملحوظ في شرح السلوك الاجتماعي عند الجماعات ذات الروابط العائلية القوية، وسمح بالوصول إلى مستوى جديد من التفاصيل في دراسة الصراع على المصالح، فمثلاً بين الإخوة والأخوات عند الحشرات ذات الأجنحة الغشائية hymenopteran كالنمل والنحل، حيث لا يوجد للذكور آباء وحيث العلاقة ليست متكافئة بالضرورة. بالإضافة إلى أن الاصطفاء النسبي يسمح بمعالجة الصراع بين الأجيال، وبشكل خاص بين الأهل والذرية. فالأفعال الغيريّة يمكن أن تصل بسهولة إلى الأهل، لكن يبقى علينا أن نسأل كيف نفصل كلفة استثمار الأهل بين الأم والأب وكيف نقسم الجهد بين الأولاد بما فيهم الذين لم يولدوا بعد. لقد

حفز هذا النوع من الأسئلة إلى حد كبير دراسة تاريخ الحياة الإنسانية. فمثلاً كم فصلاً يجب على الطير أن يتحمل خدمة أهله بوصفه مساعداً للعش؟

إلى الآن، تم توثيق آلاف النماذج الغيريّة المرتكزة على الاصطفاء النسبي، وتقريباً تم تحليل كل سمات التفاعل الاجتماعي بطريقة روتينية على أساس العلاقة. فهذه الأبحاث، التي بوصفها أثراً جانبياً، تستخدم في الغالب واصمات جينية، لفتت الانتباه إلى آلية إدراك النَّسَب بين الحيوانات. وقد أثبتت حالات كثيرة فاعليتها بشكل مذهل، لكنها فشلت أحياناً وتركت الباب مفتوحاً للاستغلال، وبشكل مدهش من خلال الوقواق وغيره من أنواع الطفيليات. وهناك أمثلة إضافية على الاهتمام غير الصحيح بالفقس الذي تقوم به عاملات النمل المستعبدة.

بعد كثير من التقدم بالاصطفاء النسبي، يبدواليوم أن ثمة صعوبة في فهم أن السلوك المساعد بين الأقارب كان يمكن أن يعدّ تحدياً للداروينية. كان ظهور الغيريّة مرتكزاً على إهمال بعض البراهين، مثل تجاهل آثار القدرة الشاملة. هذا يتوافق إلى حد كبير مع الرأي العامي، حيث لا تعدّ محاباة الأقارب غيرية، بل تعدّ شكلاً مدمّراً من الأنانية.

الذي ما زال يشكل تحدياً هوالغيرية بين غير الأقارب. والحدث المؤسس في هذا الحقل هوبحث قدمه تريفرز Trivers وأوضح فيه الغيريّة المتبادلة. يحصل هذا عندما يتم تبادل الأفعال الغيرية، التي تكون كلفتها أقل من مكسبها، بشكل متكرر بين فردين، ويحصل كلاهما على زيادة صافية في القدرة. يرتكز هذا النوع من الإيثار، الذي يتلخص في مبدأ «حك ظهري كي أحك ظهرك»، على روابط اقتصادية لا على روابط جينية، وهويبدو أكثر هشاشة. إن رد الحركة الغيريّة تجاه قريب يكون مباشراً، كما سبق وكانت العلاقة الجينية في موضعها. لكن الرد الحتمي من خلال التبادل لا يمكن أن يحصل في العادة إلا فيما بعد. فتكون الأفعال الغيريّة استثمارات تأملية في المستقبل. وفي العادة سيكون الغش سهلاً على المتلقي. لقد تجسد هذا المأزق تقليدياً من خلال لعبة ورطة السجين[1]، التي تكون في العادة مرتكزة على الأفعال المتزامنة التي ينفذها لاعبان. فإذا تعاون الاثنان وتساعدا، فسيحصل كلاهما على مكافأة؛ لكن إذا ساعد أحد اللاعبين الآخر، فإنه سيتكبّد كلفة في القدرة، والآخر، المنسحب، سيلقى الفائدة من غير اضطرار لدفع مقابل. لا يهم إذا كان اللاعب الآخر سيتعاون أوسيتخلّى، والأفضل هوالتخلّي في هذه اللعبة.

إذاً كيف تتطور الغيريّة المتبادلة؟ بيّن ترايفرز Trivers أن التفاعل إذا تكرّر لعدد كاف من المرات،

[1]- محنة السجين مثال في نظرية اللعب يبين لماذا لا يتعاون شخصان «عاقلان» حتى عندما يكون التعاون لصالحما معاً.

فإن الاستراتيجيات التعاونية المرتكزة على التبادلية يمكن أن تستمر: الانسحاب لن يكون مفيداً إذا كان ثمة احتمال كبير لجولة أخرى من اللعبة، وهذا سيعطي اللاعب الآخر فرصة للانتقام، (ظل المستقبل). بعد البحث المميز الذي كتبه أكسلرود Axelrod وهاملتون، جرى تطوير نظرية الإيثار المتبادل إلى حد بعيد، وكانت معززة في الغالب بالتشابيه الكمبيوترية التي تصنع نماذج لتطور الاستراتيجيات في لعبة ورطة السجين المتكررة المرتكزة على تاريخ تغيّر اصطفاء الجماعات الاصطناعية.

النتيجة الأساسية هنا هي حين يصل التفاعل إلى درجة كافية من الاحتمال كي يكون طويل البقاء، فإن مجموعة صغيرة من اللاعبين تستخدم استراتيجيات انتقامية يمكن أن تهاجم عدداً كبيراً من المنسحبين. ومن جهة أخرى، لا يمكن لأقلية من المنسحبين، أن تغزوعدداً كبيراً من المنتقمين القساة. لكن ما يمكن أن يضعف هذه الجماعة هو انتشار الغيريين المختلطين، الذين يمكن أن يمهدوا الطريق لعودة ناجحة للمنسحبين من خلال استغلال فقدانهم الآلية الدفاعية.

لسوء الحظ، إن الدليل التجريبي على الغيريّة المتبادلة لم يتطوّر إلى مستوى النظرية. لكنّ هناك عدداً من الأمثلة التي ما زالت تُتداول منذ سنين منها: التفتيش الذي تقوم به الأسماك المفترسة، فمثلاً اثنان من أبي شوكة يتعاونان إذا اقتربا معاً من إحدى الأسماك المفترسة. وتبادل البيوض الذي تقوم به الأسماك الخنثى التي تستبدل بدور الذكر دور الأنثى الأكثر أهمية مرات عدة خلال اللقاء الجنسي. والإطعام عن طريق الزق الذي تقوم به الخفافيش مصاصة الدماء، يتلقى الخفاش الجائع على نحو متكرر جزءاً من دم الماشية الذي يتقيؤه خفاش متخم.

إن ندرة الأمثلة على الغيريّة المتبادلة غير البشرية تبدو لافتة. والظاهر أن العثور على مقتضيات الاستراتيجيات الثأرية ـ سلاسل طويلة من التفاعلات بين الفردين نفسهما، والقدرات المعرفية لتحديد الشركاء ولتذكر أفعالهم ـ خارج الجماعات الحيوانية الرئيسية أمر في غاية الصعوبة. وعلى الرغم من ذلك فقد تم توثيق عدد من أشكال الإيثار المتبادل، كالذي يحصل في ائتلاف الذكور الشباب، بين الحيوانات العليا. فالميل البشري للتبادل واضح، بشكل خاص، في الحياة اليومية، وقد تم تأكيده عن طريق عدد من التجارب التي ترتكز على تكرر لعبة ورطة السجين. يجب أن نشير في هذا السياق إلى أبسط الآليات التطورية التي يمكن أن تؤدي إلى نسبة معينة من الإيثار – حتى لولم تتكرر ورطة السجين ـ شرط تفاعل اللاعبين، ليس مع أفراد اختيروا عشوائياً، بل مع أقرب جيرانهم. وبشكل عام، يبدوأن الغيريّة مفضلة عند الجماعات حتى لوكانت قابليتها ضعيفة، وحتى في غياب المعاملة بالمثل.

يمكن الحديث عن تبادلية مباشرة إذا ردّ المتلقي المساعدة التي حصل عليها من المانح، وعن تبادلية غير مباشرة إذا حصل رد المساعدة عن طريق طرف ثالث – «أعطِ تعطَ» – يوصف التبادل غير المباشر بأنه ركيزة لجميع المنظومات الأخلاقية. وقد تم اقتراح عدد كبير من القواعد السلوكية لتنفيذ التبادل غير المباشر، الذي يرتكز أساساً على التأمل في الوضع. فإذا تضاعفت نقاط الفرد كلما أنجز فعل مساعدة، وإذا انخفضت كلما رفض المساعدة، إذاً فإن استراتيجية مساعدة ذوي النقاط العالية فقط توجّه الإيثار بشكل فاعل تجاه غيريين آخرين، ومن ثمّ تميّز ضد المنسحبين.

تبيّن أن هذه الاستراتيجيات والتفاوتات تؤثر في التجارب التي تجرى مع المجموعات البشرية. لكن هذا التبادل غير المباشر في تشبيهات الكمبيوتر يكون عادة مهدداً من خلال ظهور، أولاً فاعلي الخير الذين يعطون جميع القادمين من دون تمييز، ثم المستغلين الذين لا يعملون بالمثل. والسبب هوأن المميِّزين يرفضون مساعدة أصحاب النقاط القليلة فتتدنى نقاطهم، ومن هنا تأتي فرصتهم للحصول على المساعدة. يمكن أن تتحقق أنظمة الإيثار المستقرة من خلال الاستراتيجيات التي تأخذ بالاعتبار توجيه رفض المتلقّين السابقين الكامن للمساعدة نحوالمستغلين الضعفاء أو نحو الغيريين المستحقين. لكن هذا يحتاج إلى تطور معرفي، ووفرة من المعلومات حول ماضي أعضاء الجماعات الأخرى.

درسنا حتى الآن التفاعلات التي تتم عادة بين فردين. لكن إثبات الغيريّة المتبادلة يصبح أكثر صعوبة في الجماعات الكبيرة. وهذا ما يمكن أن نلحظه فيما يسمى ألعاب الصالح العام، قوام الاقتصاد التجريبي. يحصل كل واحد من اللاعبين الأربعة على عشرين دولاراً، ويقررون المبلغ الذي سيستثمرونه من المال الذي جمعوه في صندوق الأسهم المشتركة، ويحتفظون بالباقي لأنفسهم. ثم يضاعف المجرِّب محتوى الصندوق ويقسّمه بالتساوي بين اللاعبين الأربعة، بصرف النظر عن إسهامهم. وإذا أسهم اللاعبون جميعهم بشكل كامل، فإنهم يضاعفون مكافآتهم. لكن بالنسبة لكل لاعب، إن مردود استثمار كل دولار هو50 سنتاً فقط، وعليه تكون الاستراتيجية الأنانية عدم استثمار أي شيء. لكن في التجارب الفعلية، يستثمر الناس جزءاً كبيراً من أموالهم. لكن بعد عدد من جولات هذه اللعبة، تنخفض معظم الإسهامات إلى الصفر. وسبب ذلك على ما يبدو هو أن الاحتمال الوحيد للانتقام من اللاعبين الذين يقل إسهامهم عن المعدّل، يكون بتقليل الشخص من إسهاماته، وهذا ما يؤدي إلى فض الشراكة. بيد أن الصورة تتغير بشكل حاد إذا أتيحت الفرصة بعد كل جولة من ألعاب الصالح العام لفرض غرامات على بعض المشاركين باللعب، على ألا تذهب الغرامات إلى المعاقِبين، وهكذا يكون العقاب نشاطاً غير أناني. بل على العكس، يكون فرض

غرامة مكلفاً للمعاقِب. ومع ذلك نلاحظ نزوعاً لمعاقبة اللاعب الحر، مصحوباً باعتداء أخلاقي شديد. والظاهر أن المشاركين في ألعاب الصالح العام يتوقعون هذا: مزيداً من الإسهامات، وإذا تكررت اللعبة لجولات قليلة، فإن الإسهامات تتضاعف.

إن استراتيجيات المعاقبة من أجل المحافظة على سلوك تعاوني معروفة جداً في المجتمعات الحيوانية، مثل الدبابير، والخلد، والشمبانزي. لكن إذا كانت في العقوبات فائدة مستقبلية للمعاقِب، يمكن حينها تفسير العقوبات المكلفة على أنها فعل أناني. غير أن التجارب الحديثة على الإنسان كشفت النقاب عن وجود سلوك عقابي حتى لو تم مثلاً استثناء الفوائد المستقبلية في جولة أخرى من ألعاب الصالح العام. هذا يسمى عادة عقوبة غيرية، على الرغم من أنه يندرج تحت تعريف النكاية بمعناها الدقيق، لأنها تقلل من قدرة الطرفين المشاركين. يجب أن نعرف إذا كان لمواقف النكاية هذه أي فائدة عامة بين الجماعات غير البشرية.

بيّنت التجارب أن المكافأة يمكن أن تلعب دوراً شبيهاً بدور العقوبة في الجماعات البشرية: فإذا تم اختيار اثنين من اللاعبين في جولات لعبة الصالح العام عشوائياً، وإذا كان بمقدور أحدهما أن يقدّم هدية للآخر، فإن احتمال حصول هذا سيتضاعف مع ازدياد أسهامات المتلقي في لعبة الصالح العام، وهذا يجعل معدل الإسهامات في الصندوق المشترك مستقراً على مستوى عالٍ.

في الأحوال كلها، يزداد الدافع للأفعال الغيريّة بشكل كبير إذا انتشر داخل الجماعة. ويمكن، وفقاً لمبدأ الإعاقة، أن نعدّ هذا مؤشراً مهماً على قدرة الفرد. ينبغي لتطور القدرات المعرفية واللغوية أن يضع حفظ الدرجات بعد التبادل المباشر وغير المباشر، وأن يسهّل نشوء العواطف الأخلاقية مثل التضامن، والشعور بالذنب، والغضب، والضمير ـ «طبيعتنا الخيرة» كما عبّر دي وال de Waal. وأخيراً يمكن لهذا أن يؤدي إلى إضفاء قيمة وجدانية على الغيريّة باعتبارها صفة نفيسة ونبيلة.

صورة الإسلام عند هيجل
نقد الفصام الفلسفي

محمد عُثمان الخُشت [*]

يقارب هذا البحث واحدة من المسائل النادرة في العلاقة بين الإسلام والغرب، وهي التغطية الفلسفية التي أجراها الفيلسوف الألماني هيغل للمركزية الحضارية الغربية، والموقف السلبي من الإسلام على وجه التحديد. بهذه الخصوصية المعرفية للبحث نكون قد فتحنا باباً إضافياً ونوعياً على بحوث الاستشراق المعاصر، ولا سيما لجهة بيان ما جرى إهماله من الوعي التاريخي الغربي حيال الإسلام.

المحرر

يتساءل هذا البحث عن علاقة الموقف الأيديولوجي والسياسي لهيجل بتهميشه الإسلامَ؟ ولماذا أخرجه من سياق الأديان العالمية؟ مع أن الإسلام ـ لأسباب موضوعية صرفة ـ أكثر الأديان تأثيراً في حركة التاريخ كما يقول مايكل هارت في كتابه «المائة.. تقويم لأعظم الناس أثرًا في التاريخ»، وتتوافر فيه شروط العالمية أكثر من أي دين آخر؛ من حيث إنه يتحدث عن «الله» رب العالمين لا رب قوم بأعينهم؛ رب المؤمن والفاسق والكافر، وليس رب المؤمنين فقط؛ ومن حيث إن الخطاب القرآني موجه إلى العالم كافة، وهويعترف بالتمايز والاختلاف الموجود بين الشعوب، ولا يعمل على إلغائه، بل يقر به بوصفه نوعاً من الاختلاف المنتج الذي يؤدي إلي التقدم ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ (الحجرات: 13) ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ**﴾ (هود 118-191)، ﴿**وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُوفَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ (البقرة: 215)،

---

*ـ رئيس جامعة القاهرة ـ أستاذ فلسفة الدين والمذاهب الحديثة والمعاصرة ـ كلية الآداب.

فضلاً عن أن الإسلام لا يجاهد من أجل إلغاء الآخر، بل يجاهد فقط المعتدين والقتلة والظالمين، ويحث المؤمنين به على التواصل مع الآخر ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (الممتحنة: 8،9)، إلي غير ذلك من الأسباب الموضوعية التي تؤكد عالمية الإسلام (مثل الحرية المنضبطة، الشورى، المساواة، العدالة والإنصاف بصرف النظر عن القبيلة أوالجنس أواللون أوالمعتقد... إلخ) والتي تجاهلها «هيجل» أوجهلها.

ويتساءل البحث أيضا عن سر تناقض هيجل حين وضع المسيحية كحد نهائي مكتمل لتطور الروح الديني، مع أن نسقه بحكم منهجه الجدلي كان ينبغي أن يظل مفتوحًا؛ إذ إنه قام بفتح النسق الفلسفي المغلق عند كل من «سبينوزا» و«كنت» بإدخال فكرتي الصيرورة والتاريخ عليه، حتى يتمكن من تطويره والوصول به إلى آفاق رحبة غير ساكنة، لكنه اضطر إلى غلقه مرة أخرى، ربما بدافع من انحيازه المسبق لكل من المسيحية والملكية البروسية حين جعل المسيحية هي نهاية الروح الديني، بوصفها الدين المطلق عنده، وحين جعل الملكية البروسية قمة النضج السياسي ونهاية التاريخ، ونظر إلى فلسفته بوصفها الفلسفة المطلقة النهائية المعبرة عن تطور الروح واكتماله! مع أن الروح الجدلية لمنطقه كانت تحتم عليه ألا يقع في مثل هذا التناقض الضخم الذي كان في غنى عنه لو سار مع تلك الروح الجدلية حتى آفاقها المنطقية غير النهائية من دون أن يقف عند مرحلة تاريخية معينة، ففكرة السلب الهيجلية ـ وما أعمقها! ـ تجعل التاريخ مفتوحًا غير مكتمل دومًا، لكن الانحياز الأيديولوجي ـ وما أقوى ضغطه على المرء ـ هوالمسؤول عن تخلي بعض الفلاسفة عن أسمى منجزاتهم العقلية من أجل بناء مذهب فلسفي منحاز، وحين ينحاز المذهب فما أكثر عثراته وتناقضاته!

تلك الأسئلة وغيرها يطمح البحث إلى تقديم الإجابة عنها، لكن ليس بالضرورة دائمًا على نحو مباشر مصرح به؛ وإنما أحيانًا بترك مساحة من الاستنباط للقارئ. وقد حرص الباحث على عدم الاكتفاء بالتركيز على بناء فلسفة الدين واكتمالها في العقلانية المنحازة عند «هيجل» في فلسفة الدين، بل عمل على تتبعها أيضا في فلسفة التاريخ.

وإذا كان الباحث قد قام من قبل بقراءة هيومية لـ«كنت»، وقراءة «كنتية» لهيوم، فإنه قد حرص هذه المرة على قراءة «هيجل» بهيجل؛ اقتفاء ببعض علماء تفسير النصوص الدينية الذين يفسرون

الكتاب بالكتاب. فكما أن الكتاب يفسر بعضه بعضًا، فإن فلسفة الفيلسوف يفسر بعضها بعضًا كذلك، واستحضار المقصد العام للفيلسوف يساعد على استحضار الفهم الموضوعي لعباراته الجزئية، مثلما يمثل المقصد العام للشريعة ـ على ما يذهب علماء أصول الفقه والقواعد الفقهية ـ أحد أهم معايير فهم الأحكام الجزئية واستنباطها من النصوص.

وقد اقتضت هذه الطريقة في التأويل اعتماد منهج تحليل النصوص، لكن هذا التحليل لا يعني الوقوع في قراءة تتعقب التفاصيل وتهمل البنية العامة والمقصد الكلي، بل إنها قراءة تحليلية بنيوية في آن، تحلل النص أولاً ساعية إلى كشف المعنى الباطني للعبارات في ضوء المقصد الكلي لمجموع نصوص الفيلسوف، غير قانعة بالسياق الجزئي، ومتطلعة إلى استنباط ما هومسكوت عنه أوما يعجز عنه نطاق القول تحت ضغط الظروف التاريخية والعوامل الأيديولوجية. وفي سياق التحليل يأتي البناء أوإعادة البناء؛ لأن التحليل إذا كان مفيدًا في فهم التفاصيل، فإنه قاصر عن إدراك الوحدة الكلية الحية للفلسفة، ومن ثم يأتي دور المنهج البنيوي الذي يركز على النسق الكلي والعلاقات الكامنة بين أركانه من أجل الوقوف على تأويل متسق داخليًّا، في ضوء رؤية نقدية صارمة تميز الموضوعي من الذاتي، وتكشف الانحياز التاريخي والعقدي والفلسفي الذي يقع فيه بعض الفلاسفة تحت وطأة العوامل الأيديولوجية.

* موقع الدين بعامة في النسق الهيجلي:

يقع الدين - بوصفه أحد تجليات الروح المطلق في نسق المذهب عند هيجل - بين الفن والفلسفة. فالروح المطلق يتجلى بادئ ذي بدء في موضوعات حسية على نحو ما يتضح في الفن، من خلال الصور والتماثيل التي تعبر عن المطلق على أنه موضوع حسي وليس روحاً، مثلما يظهر في فنون الديانات الوثنية. لكن الروح المطلق بوصفه روحاً لا يمكن أن يتجلى على نحو كاف في الصورة الحسية، أي في التماثيل والرسوم مثلاً؛ لأن هذه الأخيرة لا تستطيع أن تعبر عن حقيقة ما هو روحي تعبيرًا كاملاً. بيد أن هذا لا ينفي أن الفن يعبر، بشكل ما، وإن كان غير كاف، عن المطلق، حيث يعبر عنه على أنه موضوع حسي وليس روحًا.

ومن هنا فإن الفن يظل يعاني تناقضاً داخلياً، ولا يُحل هذا التناقض إلا في الدين؛ حيث يرتفع العقل من مرحلة إدراك المطلق بوصفه موضوعاً حسياً إلى مرحلة أخرى أرقى، هي الدين؛ حيث يظهر الروح المطلق في الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية، من خلال اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنايات والتشبيهات.

فالدين يدرك موضوعه -عند هيجل- لا على أنه من موضوعات الحس ولا من موضوعات العقل الخالص، وإنما يدركه على أنه أمر بين الحس والعقل الخالص، يسميه هيجل التمثيل vorstellung. فالدين يقع في مرحلة وسطى لأنه وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، يعبر عنها بشكل مجازي تمثيلي تصويري. والمقصود بتصويري هنا ليس التصوير الحسي بكل ما فيه من جزئية، وإنما التصوير هنا يحمل دلالة كلية، إذ يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة مستخدماً التعبير المجازي أوالرمزي.

وعلى هذا الأساس يقارن هيجل بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، ويرى أن الموضوع واحد، وهوالمطلق أواللا متناهي، لكن الخلاف بينهما يكمن في شكل التعبير، ففي حين تعبر الفلسفة بشكل فكري مجرد، مستخدمة لغة مجردة، يعبر الدين بشكل مجازي.

وذلك أن الروح عند هيجل يتخذ في الدين صورة معينة تجمع بين الحسي والفكري، ويتخذ التمثل مقراً له، بينما الروح في الفلسفة تتخذ الفكر الخالص مقراً لها وتعبيراً عنها. وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، على الرغم من أن المضمون مشترك وموحد فيهما[1].

ويحدد هيجل بالتقريب منطق المسار التاريخي للعلاقة بين الدين والفلسفة من خلال قصة العلاقة بين التمثل في الدين والفكر في الفلسفة، على النحو الآتي: يظهر الفكر داخل الدين، ثم يظهر تدريجياً بجواره، لكن لا يصل التعارض بينهما إلى مستوى الوعي به. ولكن حين ينضج الفكر ويقوى ويعتمد على ذاته، يفصح عن عدائه للدين أو للتمثل الديني، إذ لم يعد يبحث إلا عن ذاته، ويرفض أن يرى في الدين تصوره الخاص به، ويستند الفكر إلى شكله الخاص به، ولا يتعرف إلى نفسه في الشكل الآخر أي في الشكل الديني؛ فيعادي التمثل الديني ويرفض الشكل الديني. وفي هذه المرحلة يظهر التمثل الديني والفكر الفلسفي وكأنهما ضدان أونقيضان متعارضان عدوان، ولا يكون أي منهما واعياً إلا باختلافه عن الآخر وعداوته له، لأن الفكر يكون خالصا منغلقا في نطاق التجريد فقط، ونظرا لأنه منغلق على هذا النحو التجريدي الصرف فإن الروح لا يعرف ذاته إلا بوصفه روحاً متبايناً ومتعارضاً ومختلفاً مع الآخر، فيتخذ منه موقفاً سلبياً.

لكن الفكر في مرحلة تالية ينضج، ويتضمن نفيه، ويستأنفه في ذاته، إذ يفهم نقيضه الخاص ـ أي الدين ـ وينصفه، وبذلك يعدّ إيجابيًا فيتعرف إلى نفسه أيضًا في الشكل الذي يتخذه الدين،

[1]-Hegel، Lectures on the Philosophy of Religion، the Lectures of 1827، edited by Peter C. Hodgson، tr. By R. F. Brown، P. C. Hodgson، and J. M. Stwart with the assistance of H. S. Harris، University of California Press، 1988، P. 78 – 9. Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ، Walter Jaescke، Hamburg، 1983 – 1985، S. 63. Werke، Suhrkamp، 16، S. 27 – 8.

ويصل إلى مرتبة إدراك الدين كلحظة من ذاته. ولا شك أن الملاحظة الهيجلية صائبة تمامًا، ويمكن التدليل عليها بأدلة كثيرة، فعداء الفكر للشكل الذي يتخذه الدين ما هو إلا مرحلة غير ناضجة يمر بها الفكر، ثم يتجاوزها بعد أن يكتمل نضجه، حيث يدرك الدين كجزء من ذاته. وربما يكون من الأفضل أن نورد دليل هيجل نفسه على ذلك حيث يستدل بعلاقة الفكر بالدين كما تطورت في الحضارة الإغريقية، ثم الحضارة المسيحية.

ففي بداية الحضارة الإغريقية كانت الفلسفة متضمنة في الدين الشعبي، ثم خرجت منه، فكان الدين إما هدفا للحرب المباشرة والعلانية أو اللامبالاة والإهمال من الفلسفات الناشئة، كما هي الحال عند إكسينوفان الذي انتقد بشدة تمثيلات الدين الإغريقي. ثم أصبح التعارض أعنف حين ظهرت فلسفات كافرة بالدين اليوناني كلية. ولقد اتُّهم سقراط بعبادة آلهة أخرى جديدة غير آلهة الدين الشعبي، ورفض أفلاطون أساطير الشعراء، وأراد أن تمُحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود في باب التربية في محاورة «الجمهورية». لكن في زمن تال تقبل الأفلاطونيون الجدد الدلالة والمضمون الكلي للدين الشعبي. وفهموا المعاني التي يدل عليها الدين الشعبي بالنسبة إلى الفكر، وقاموا بتحويل التمثيلات الأسطورية إلى صور فكرية، ولم يكتفوا بذلك بل إنهم وظفوها بديلاً من اللغة المجردة، واستخدموها أساليبَ لغوية مجازية للتعبير عن أفكارهم الفلسفية.

كذلك الحال في بداية الأمر مع الدين المسيحي، حيث كان الفكر يتحرك داخل الدين، وعدّه مسلمةً مطلقة، أي إن الفكر ارتبط بالتمثيل الديني ارتباطاً شديداً، وهذا ما نجده بوضوح عند آباء الكنيسة الذين استخدموا الفكر لتطوير عناصر من العقيدة المسيحية، فصارت تلك العقيدة منسقة ومنظمة فلسفياً. لكن بعد أن قويت أجنحة الفكر انطلق نحو الحقيقة المجردة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل. وبعد ذلك، حين نضج الفكر واكتمل، تصالح مع الدين، وعمل على إنصاف مضمون الإيمان[1].

وليس من الصعب أن نستخلص أن هيجل لا يقصد باكتمال الفكر إلا فلسفته هو الشخصية التي تصالحت مع الدين، وعارضت حركة التنوير العقلانية الرافضة للدين المسيحي؛ إذ عدّ هيجل عقلانية التنوير ليست سوى إدراك جاف مجرد لا يتجاوز دائرة الفهم إلى دائرة العقل[2].

ومهما يكن من أمر، فإن وجود الدين أمر ضروري للروح المطلق، لأن الدين هوالشكل الخاص

[1]- ibid.، 1، P. 72.

[2]- Hegel، Lectures on the Philosophy of Religion ، PP. 485 – 9. - Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ، 3، S. P. 265 ff. - Werke 17، S. 340 -2.

بوعي الحق كما هو بالنسبة إلى عامة الناس. وتكوينه كالآتي: أولاً – إدراك حسي، ثانيًا– اتخاذ هذا الإدراك شكلاً كلياً من خلال التأمل والتفكير، لكنه يظل فكراً متضمنًا لكثير من الظهور والتخارج. وحين يبلغ الإنسان مرتبة التكوين العيني للأفكار، يتأمل نظريًا في الحق، ويصبح واعيًا به في صورته الحقيقية. لكن النظر الفلسفي الذي يبلغ مرتبة الحق النظري، مقصور على أرقى مرحلة للروح والتي لا يبلغها عامة الناس، فالنظر الفلسفي في الحق والوعي به في صورته الحقيقية ليسا هما الشكل الفكري العام الخارجي المشترك بين عامة الناس.

ومن ثم ينبغي لوعى الحق بذاته أن يرتدي شكل الدين عند هيجل. ويدل هذا الحكم من لدنه على إدراك ناضح لضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة الظن أن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب[1]، فالأديان في جوهرها تشترك مع الفلسفة في موضوع ما هوحق في ذاته ولذاته. أي الله من حيث هو وجود بذاته ولذاته، وعلاقة الإنسان به. ويظهر الله في الدين بوصفه اللامتناهي[2]، وفي الدين يرتفع الإنسان من المتناهي إلى اللامتناهي[3]، يصعد إلى الكلي ويتجاوز الجزئي. الدين هو وعي الإنسان بعدم استقلالية المحدود وعدميته، فينشد العلة القصوى ولا يسترد نقاءه إلا حين يضع نفسه أمام اللاتناهي. وبناء على هذا، فإن هيجل يرى أن «الدين هوالروح في حالة وعيها بماهيتها...، هوصعود الروح من المحدود إلى اللامحدود»[4].

وهكذا فإن مفهوم الدين عند هيجل يتحدد – باختصار – على أنه بحث المتناهي عن اللامتناهي، بحث الإنسان عن المطلق، عما هو في ذاته ولذاته، عما تتصور على أنه العلة والجوهر والماهوي في الطبيعة والروح، ولقد عبرت الإنسانية ـ فيما يعتقد هيجل ـ عن أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع في الأديان بالإضافة إلى آرائها عن موقف الإنسان من الحقيقة والألوهية والخلود[5].

---

[1]- خصص هيجل موضوعًا كاملاً بعنوان « ضرورة وجهة النظر الدينية» استغرق حوالي ثلاث صفحات في المخطوطة، وثماني صفحات في محاضرات 1824.

[2]- Hegel، Lectures on the Philosophy of Religion، P. 162.
Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ،1، S. 308.
Werke 16، S. 192.

[3]- Ibid.

[4]- Hegel، Lectures on the Philosophy of Religion، P. 405.
Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ،3، S. 189.
Werke 17، S. 207.

[5]- Higel، Lectures on the Philosophy of Religion، PP. 57 – 7.
Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ،3، S. 16 – 2.
Werke ، 16 ، S. 11 – 5.

وخلاصة الأمر أن موضوع الدين هوموضوع الفلسفة نفسه، فالاثنان يبحثان في العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته، الجوهر المطلق. ويحاولان أن يستبعدا التعارض بين المتناهي، بين الإنساني والإلهي.

غير أن الدين يجري هذه المصالحة بواسطة الخشوع، بواسطة العبادة، بواسطة الشعور والوجدان والتمثل. بينما الفلسفة تريد إجراءها بواسطة الفكر الخالص. لكن على الرغم من وجود هذا الخلاف بينهما في الوسيلة، فإن القرابة بينهما قائمة، إذ إنهما يتوحدان في مضمونهما وغايتهما ولا يتمايزان إلا بالشكل[1].

ولا يجوز فهم هذا التمايز بينهما كما لوكان الدين لا يشتمل البتة على أي فكر، فالدين عند هيجل يشتمل أيضًا على أفكار عامة، وليس هذا الاشتمال ضمنيًا مستتراً يتطلب جهدًا لاستخلاصه مثلمًا هي الحال بالنسبة للأساطير وتمثيلات الخيال بل إن الأفكار توجد على نحوصريح في الدين. ويضرب هيجل على ذلك مثلاً من الديانات الفارسية والهندوسية، إذ إنها تشتمل على أفكار محددة في الألوهية والوجود والروح والحقيقة، وتكشف في جانب منها -فيما يرى هيجل- عن أفكار نظرية راقية وبالغة العمق، ولا تتطلب أي نوع من التفسير الإضافي[2].

ينبغي أن نضيف في هذا الصدد من جانبنا الدين الإسلامي الذي يشتمل على أفكار بالغة التجريد والنظرية، بجوار اشتماله على تمثلات، بل إن المفهوم الأساسي الذي يقوم عليه الإسلام مفهوم تنزيهي خالص، وهوالتوحيد الإلهي، فمفهوم الألوهية الإسلامي يقف ـ بين سائر مفاهيم الألوهية التي تقدمها الديانات الأخرى ـ كأكثر المفاهيم إيغالاً في التنزيه عن المادية والتشبيه والتجسيم والحس والمحسوس، وأكثرها بعداً عن المجاز والتمثيل، لدرجة أن بعض النصوص الإسلامية تقدمه سبحانه مجاوزاً ليس للحس فقط، وإنما تقدمه مجاوزاً للعقل، وإن كان غير مضاد له، إمعانًا في التجريد والتنزيه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)[3]، **(وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)**[4]، **(سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ)**[5]، ولذلك يقول الفخر الرازي: «وكل ما خطر ببال الإنسان من صفات الكمال والجلال؛

---

[1]- Hegel ، Lectures on the Philosophy of Religion، PP. 144 – 5.
Vorlesungen uber die Philosophie der Religion ،1، S. 292.
Werke، 16 ، 16، S. 139.

وقارن: موسوعة العلوم الفلسفية، جـ1، ص 47 وما بعدها.

[2]- Hegel، Lectures on the History of Philosophy، 1، P. 94

[3]- الشورى: من الآية11.
[4]- الاخلاص:4.
[5]- الأنعام: من الآية100

فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيل والمتصور»[1]، أي إن الإسلام يؤكد أن كل ما خطر ببال الإنسان فالله خلاف ذلك. ولوكان هيجل تعمق في مفهوم التوحيد الإسلامي من خلال معلومات دقيقة، لكان بإمكانه أن يكتشف أبعاداً فلسفية عميقة الغور كانت كفيلة بتغيير موقفه الذي تجاهل فيه الإسلام في «محاضرات في فلسفة الدين»؛ إذ لم يذكره في سياق التطور العام لأديان البشرية التي اختتمها بالمسيحية، وإن كان قد ذكره على نحوهامشي غير لائق به سنشير إليه لاحقًا.

* خريطة الأديان عند هيجل:

وفق تقسيمات هيجل الثلاثية، فإن الدين في تطوره التاريخي يمر بثلاثة أطوار رئيسة، كل طور منها يشتمل على مجموعة من الديانات المشتركة في السمات نفسها، على الرغم من تمايزها الظاهري، وإن كان الطور الأخير يشتمل على ديانة واحدة.

وهذه الأطوار كالآتي:

الطور الأول: أديان الطبيعة (الدين المباشر):

وفيها تكون الروح غارقة في الطبيعة

ديانة السحر المباشر.

أديان الجوهر.

الديانة الصينية.

الديانة الهندوسية.

(ج) الديانة البوذية واللامية.

أديان التحول من الدين الطبيعي إلى الدين الروحي:

الديانة الزرادشتية.

الديانة السورية.

(ج) الديانة المصرية.

---

[1]- الرازي، التفسير الكبير، ج1/ص181

الطور الثاني: أديان الفردية الروحية:

وفيها يرتفع الروحي فوق الطبيعي

اليهودية (دين الجلال)

الدين اليوناني (دين الجمال)

(ج) الدين الروماني (دين الغائية)

الطور الثالث: الديانة المطلقة.

وهي عند هيجل المسيحية.

ويضع هيجل أديان الطور الأول والثاني في مجموعة واحدة أكبر تضم المجموعتين، ويطلق عليها الأديان المحددة، حتى تصبح في مقابل الديانة المطلقة وهي المسيحية!

إن التقسيم الهيجلي غالبا يكون ثلاثياً، لكنه قد يكون ثنائياً عندما يعجز هيجل عن تثليثه. وفي الأحوال كلها، يرى هيجل أن الأديان السابقة المسيحيةَ جميعها ما هي إلا معبرة عن جوانب من المسيحية ذاتها، وحين جاءت هذه الأخيرة استوعبتها استيعاباً كاملاً، وهكذا يتجاهل -أويجهل- هيجل الحقائق التاريخية كلها في علم النقد التاريخي.

إن تطور الأديان كما يعرضه هيجل مخالف لتطورها في التاريخ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على محاولة تطويعه التاريخَ من أجل أن يخدم أغراضه، الأمر الذي يشير إلى عدم موضوعيته؛ إذ إنه لا يفلسف التاريخ كما هوفي الواقع. وإنما يعيد تركيبه وفق نسق من عندياته، يرمى في النهاية إلى تكريس معتقداته الشخصية سواء أكانت دينية أم سياسية.. فالديانة المصرية على الرغم من إيغالها في التاريخ تأتي عنده بعد الزرادشتية والبوذية! بل ـ وأحيانًا ـ بعد اليهودية !! وزرادشت يأتي عنده بعد بوذا على الرغم من أن زرادشت هو الأسبق! والديانة المصرية بكل ما فيها من تنوع إلى حد يجعلنا نتحدث عن ديانات مصرية، لا ديانة مصرية، هي عنده ديانة واحدة، وإذا كنا نحن نستخدم اصطلاح «ديانة مصرية» فهذا من قبيل إطلاق اسم المفرد على الجمع وهوجائز في اللغة العربية. لكن هيجل كان يقصد ديانة واحدة فقط.

ولا يسوغ لأحد أن يعترض بأن تطور الفكرة عند هيجل هو تطور منطقي لا زماني؛ لأن هيجل يتحدث عن تجلي الفكرة في التاريخ، الأمر الذي يستلزم توازي التطور المنطقي للفكرة

مع التطور التاريخي الزماني لها. وروح استنباط المقولات في علم المنطق تدل على الصعود والتقدم وليس فيها تراجع تارة وتقدم تارة أخرى، مثلما يحدث معه في التاريخ.. إنه يرتب أديان العالم وفق منظومته الخاصة التي هي مخالفة لحقيقة تطورها في التاريخ. فضلاً عن إسقاطه لكثير من الديانات من منظومته إما عن عدم معرفة بها، وإما عن عمد؛ لأن ذكرها سيفسد التركيبة المنطقية التي أرادها.. إن محاولة هيجل ليست فقط خارج التاريخ الحقيقي للأديان، وإنما خارج العقلانية الموضوعية أيضًا.

* أين ذهب الإسلام في فلسفة الدين عند هيجل؟!

تعد صورة الإسلام عند هيجل عينة نموذجية ممثلة إلى حد كبير لصورته عند الغرب بعامة التي يغلب عليها طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. فحالة هيجل وإن كانت قد تجاوزت الحالات السابقة عليها زمنياً على مستوى الصياغة وبعض الملامح، نجد إنها تظل فى جوهرها غير مختلفة عنها، بل إنها تحدد بدرجة كبيرة كثيراً من ملامح الصورة المتشكلة بعد ذلك في الوعي الأوربي. وإن كان هذا لا يتعارض بطبيعة الحالة مع وجود حالات استثنائية لصور متمايزة ومختلفة.

وإذا أردنا أن نعطي تحليلاً موضوعياً لصورة الإسلام عند هيجل، ينبغي أن نميز الإسلام بوصفه ديناً والإسلام بوصفه تاريخاً وحضارة؛ فالإسلام ديناً - ومن عجب - قد رفعه هيجل من الخريطة الجدلية للديانة العالمية في «محاضرات في فلسفة الدين» ولم يذكره إلا عرضاً في موضوعين من محاضرات 1827م، وكان قد ذكره فى موضع ثالث في محاضرات 1824م، إذ باين بينه وبين الأيديولوجية المضادة للدين التي اتسم بها التيار العقلاني في عصر التنوير، على أساس أنه ذونزعة دينية متعصبة! لكن الاثنين لديهما طرق للتفكير تجريدية وغير جدلية، وأنهما يثيران تحديًا معاصرًا للمسيحية، على الرغم من أنهما يتضادان بشكل تام[1].

لكنه عاد فرفع هذه المقارنة فى محاضرات 1827م، ووجه نقده بدلاً منها إلى النزعة التقوية الجديدة. واكتفى بالذكر العرضي للإسلام في موضعين، أولهما يسجل فيه أن أشياع البوذية واللامية أكثر عدداً من المسلمين، بينما المسلمون أكثر عددًا من المسيحيين[2]، وثانيهما يسجل فيه أن الإسلام ينظر إلى

[1]- مثلما هي الحال فى محاضرات، 1831م.
[2]- Hodgson، Editorial Introduction To Hegel's Lectures.، P. 71. See Unabridged ed.، Vol. 3: 35، 242 - 4.

المسيح بوصفه بشرًا رسولاً من عند الله مثله مثل كل الرجال العظام الذين هم رسل الله[1].

وفي محاضرات 1831 تعددت إشارات هيجل إلى الإسلام، لكنه ما يزال عنده على هامش تاريخ الأديان، ويصفه بأنه دين التوحيد المحض والبساطة في الاعتقاد؛ إذ ينظر إلى الله بوصفه إلها مجردًا وليس عيانياً، ومع ذلك فإنه لا يزال ـ في تصور هيجل غير الموضوعي ـ محملاً بشيء من صفات الإله اليهودي ولا سيما الغيرة. كما يرى هيجل أن بساطة المعتقد الإلهي أدت إلى ذيوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد هذا المعتقد وتعاليه قد أديا إلى استبعاد السببية والاستدلال، كما أن هذا التجريد هوالمسؤول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمي، درءاً لمشابهة أعمال الله. كما يصف هيجل الإسلام بالخشوع والصورية الأمر الذى أدى إلى غياب روح الحرية، وشيوع الضرورة أوالجبر، والتعصب، والرغبة في السيطرة على العالم بالجهاد الحربي!

وربما يكون السبب في عدم دقة التصور الهيجلي وزيفه فيما يتعلق بالإسلام، يرجع إلى خلط هيجل بين الإسلام والأتراك العثمانيين، بين الإسلام بوصفه نظرية وتصوراً للحياة وبين بعض الممارسات التاريخية غير المنضبطة لقسم من أتباعه. فضلاً عن قصور الاطلاع، والاكتفاء بمعرفة الإسلام من خلال الصور السائدة عنه فى الغرب، ولقد كان يجب على هيجل بوصفه فيلسوفاً كبيراً أن يعمل على تحرير التصور الغربي للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له.

* الإسلام في فلسفة التاريخ:

تختلف الصورة التي قدمها هيجل للإسلام بوصفه حضارةً وديناً في «محاضرات في فلسفة التاريخ»، في كثير من قسماتها الأساسية عن الصورة السابقة في «محاضرات في فلسفة الدين»، فضلاً عن اتساع مجال الرؤية وعمق التحليل للإسلام هذه المرة، وإن كانت الصورة لا تزال غير مبرأة من الانحياز التاريخي للغرب تارة، وقصور المعرفة تارة أخرى.

فلقد نزع هيجل الإسلام بوصفه حضارةً وتاريخاً من موضوعه في سياق التطور التاريخي في «محاضرات في فلسفة التاريخ»، وذكره كشيء عارض على هامش تطور الروح المسيحي في الحضارة الجرمانية، وإن كان هذه المرة أكثر حظًا إذ أعطى له ما يقارب خمس صفحات من مجلد تجاوز 450 صفحة. ونظرا لأن تحليل هيجل للحضارة الإسلامية ليس موضوعنا الآن، فإننا سنكتفي بتحليل هيجل للإسلام بوصفه ديناً فقط.

[1]- Hegel، Lectures on the Philosophy of Religion، P. 252.
- Vorlesungen uber die Philosophie der Religion، 2، S.، 460.

إن تجاهل هيجل للإسلام في فلسفة الدين وعرضه كشيء هامشي عرضي في فلسفة التاريخ، يعكس روح التعصب الأوربي تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر. ويؤيد هذا أيضًا تلك الرؤى المحرفة للإسلام - على الرغم من أنها متجاورة مع بعض التحليلات العميقة والصائبة - التي أثارها هيجل في فلسفة التاريخ. فالإسلام مرتبط عنده بالمبدأ الشرقي السالب للذاتية، وهو ذو هدف سلبي يتمثل في تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أن الإسلام في منظوره قد انحل سريعًا مثلما صعد سريعًا.

هكذا يقدم هيجل مجموعة من الأغاليط المركبة عن الإسلام، ويجهل أن الإسلام مختلف من حيث البنية والتكوين عن أديان الشرق الأقصى السالبة للذاتية، كما يجهل أن عبادة الواحد الأحد لا تنطوي على أي سلب للذات للإنسانية مثل أديان الهند، وإنما عبادة الواحد الأحد تحرر هذه الذات وتضعها أمام نفسها وأمام مسؤوليتها الكاملة عن هويتها ومصيرها.

وفي الأحيان التى يسجل فيها هيجل شيئاً إيجابياً للإسلام فإنه يرده إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقه، فالتجريد الإسلامي عنده لا يعود إلى ترقي الوعي بالإلهي، وإنما يعود إلى الانبساط الصحراوي الذي لا يمكن أن يتشكل فيه شيء في بنية ثابتة![1].

وما من شك في أن تفسير هيجل يفتقد إلى الدقة، لأنه لو كان الانبساط الصحراوي هوالمسؤول عن نبذ التجسيم والتشكل في الإسلام، لما وُجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهي في البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنيات ثابتة. فإذا ما جاء الإسلام بالتنزيه والتجريد، فليس من المقبول عقليًا تفسير ذلك تفسيراً جغرافياً سطحياً، ولا سيما إذا كان هذا التجريد كما هومعلوم من التاريخ النبوي مصادماً بعنف لطبيعة الشعور عند عرب الجاهلية والذي كان مرتبطاً بالتجسيم الوثني للإلهي قبل الإسلام.

ويعاود هيجل مرة أخرى التأكيد على مفهوم التعصب الإسلامي، غير أنه يفسره هذه المرة تفسيراً إيجابياً؛ إذ يرى أنه كان قوة دافعة مرتبطة بالشجاعة والشهامة، قوة محققة لتحرر الروح من المصالح الصغيرة[2]؛ فهيجل يفهم التعصب هنا على أنه حماس وعاطفة وانفعال، ومن ثم فهوقوة للدفع. لكن هيجل يعود للمغالطة مرة أخرى حين يرى أن هذه القوة الانفعالية حينما تتراجع لا يجد المسلم مبدأ خلقياً يحيا به! ويغرق في الحس الذى مستنده في القرآن!. وهنا

[1]- Hegel، Lectures on the Philosophy of History ، New York، Dover Publications، 1956. P. 357.
[2]- Ibid.، P. 358.

نتذكر الفيلسوف الألماني «كانط» الذي أدرك وسجل بموضوعية أن الوعود الحسية في القرآن ينبغي أن تفهم في إطار تأويلي، اعتمادًا على ريلاند Reland، الذي قال أن المسلمين قد أعطوا هذه الوعود معنى روحياً، مصداقاً لقول الرسول الكريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ، مَا لاَ عَيْنٌ رَأَتْ، وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»، قَالَ أَبُوهُرَيْرَةَ: «اقْرَؤوا إِنْ شِئْتُمْ: {فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ} [السجدة: 17]»(**رواه البخاري ومسلم في الصحيحين**).

لكن هيجل لا يحب أن يرى مثل تلك الرؤية، لأنه يريد أن يؤكد حسية الشرق في مقابل روحانية الغرب وعقلانيته! وينظر هيجل إلى عبادة الله الواحد في الإسلام بوصفها غاية الإسلام النهائية والنقطة التي يلتقي عندها كل شيء في الكون[1]، ذلك الكون الذي هو في حالة تطور مستمر وتحول دائم.

ويخلط هيجل بين التصور الأشعري والإسلام، فيرى أن الإسلام لا يعترف بقوانين كلية وضرورية تعمل بشكل مستقل عن الله، لأنه هو الذي يلتقي عنده كل شيء، وهو الذي لا يستعين بأسباب طبيعية في الخلق ولا يتقيد بقانون. وهذا خطأ واضح في معلومات هيجل عن الإسلام؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل، وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إنا كل شيء خلقناه بقدر)..(سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا).

وإذ يجب أن تكون عبادة الواحد هي المقصد النهائي في الإسلام، فإن هيجل يستنتج من ذلك ـ بتعسف استدلالي واضح ـ أن الإسلام سالب للذاتية الإنسانية، مثل ديانات الشرق عامة، لأنه يقول بتعالي الله والوحي الخارجي ويفصم بين الذات الإلهية والذات الإنسانية. لكنه يسارع ببيان أن هذا السلب ليس إلى درجة الفناء المطلق مثل الهندوسية أوالرهبانية؛ لأن الذات وإن كانت مسلوبة لكنها لا تزال حية نشطة تجاهد في العالم بهدف إخضاع الدنيوي لعبادة الإله الأحد، وهوهدف سلبي عند هيجل[2]!

وحين يتناول هيجل العبادات الإسلامية فإنه لا يذكر منها إلا الصيام والزكاة، وينظر إلى الصيام نظرة صائبة فيعتبره جهدًا إنسانيًا يهدف إلى التحرر من خصوصية الجسد، بغية تلاشي المسافة الفاصلة بين الجسد الفردي المتناهي وبين الله المجرد اللامتناهي، كما أن الزكاة محاولة للتحرر

[1]- Ibid.، P. 360.

[2]- Kant، Religion within the Limits of Reason alone p. 102.

من أنانية الملكية الفردية[1]. ولا يرتقي الروح الإسلامي فوق خصوصية الجسد والملكية الفردية فحسب، بل إنه يرتقي كذلك فوق خصوصية العرق والمولد[2]، ولذلك فإن الإسلام سعى إلى التحرر من المحدودية والجزئية والخصوصية، ونظر بانتباه وتفان مطلق إلى المجرد، واستهدف غاية واحدة فقط هي معرفة الله الواحد، وجعل من اللامتناهي شرطًا للوجود المتناهي[3] وإذا كان هيجل ينظر إلى الإسلام باعتباره عملية تحرر، فإنه لا يستطيع أن ينهي بحثه من دون انحياز تاريخي واضح؛ إذ يؤكد أن الإسلام أصبح خارج التاريخ، وتم تحجيمه في آسيا، أما أوربا فلم يبق إلا في جزء ضئيل منها بسبب صراع التيارات المسيحية وتحاسدها المتبادل[4].

وبصرف النظر عن الأخطاء الكامنة في تصور هيجل للإسلام، فلا شك أن هذه العقيدة تمثل أرقى ما وصل إليه العقل من تجريد وتنزيه يليقان بالمبدأ الأول الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء بعيداً عن التجسيم والتشبيه والخلط بين ما هو إلهي وما هوإنساني أوطبيعي.

خاتمة:

هكذا يذهب هيجل إلى أن جميع الأديان السابقة على المسيحية ما هي إلا معبرة عن جوانب من المسيحية ذاتها، وحين جاء ت هذه الأخيرة استوعبتها استيعاباً كاملاً من وجهة نظر هيجل! غافلا عن أن المسيحية تركز على الروح وملكوت الله أكثر مما تركز على الجسد والحياة! وعلى الرغم من أنها تذيب الإنساني والإلهي معاً! ومع أنها تفتقد لمفهوم التنزيه والتوحيد الخاص الذي يعتبر أسمى العقائد في الله من منظور عقلاني محض، وعلى الرغم من أن مفهوم الشريعة بوصفها منهجاً للحياة العملية غائب عنها، وأيضا على الرغم من الانتقادات التي وُجهت إليها من قبل علم النقد التاريخي، وهوالعلم الذي لم يستفد منه هيجل البتة.

وإذا كان هيجل الشاب قد عمل على أن يظل مخلصاً للعقلانية، ومن ثم اجتهد في تأويل المسيحية تأويلاً عقلانياً، حتى نزع منها كل ما هوغير عقلاني، ولم يدع لها إلا قيمها الأخلاقية - فإن هيجل الشيخ في فلسفته المتأخرة، انقلب على عقله، إذ قام بمحاولة لمسح العقل - إن جاز التعبير - وإلباسه ثوباً لاهوتياً تثليثياً طالما كان يجاهد في الماضي من أجل تمزيقه؛ إذ صار ينظر إلى المسيحية بوصفها الدين المطلق الذي يمثل حركة الاكتمال الديني النهائية، مع أن المسيحية

[1]- Ibid.، P. 356.
[2]- Ibid.
[3]- Ibid.
[4]- Ibid.، P. 360.

تفتقد لعناصر جد جوهرية تحول دون دقة وصفها بالدين المطلق، ومع أن روح منطقه يحتم عليه ألا يقف عند نهاية محددة بوصفها نهاية مطلقة وأخيرة في تطور الروح الكلي.. ذلك أن منطق الجدل الداخلي يجعل المطلق غاية قصوى لا تدرك، لأن كل قضية تضع نقيضها، ثم يتألف من الصراع بين الاثنين مركب جديد يضع بدور نقيضه، وعندئذ يحدث صراع بينهما ينتهي بمركب جديد آخر يشملهما معاً، يقوم بدوره بوضع نقيضه وهلمّ جرّا.

إن هيجل يتأرجح تأرجح البندول بين الرجعية والتقدمية.. رجعية على مستوى النتائج اللاهوتية النهائية للمضمون، وتقدمية على مستوى المنهج واكتشاف البنيات. وهذا هو سر تناقض الفلسفة الهيجلية.. فهي تقدمية بقدر ما فيها من كانتية، ورجعية بقدر ما فيها من تحيز في الاعتقاد الديني جعله يتوقف في عرضه لتطور الأديان عند المسيحية دون ذكر للدين الذي جاء بعدها، وهوالإسلام، ونصوص هيجل التي حللناها تحليلاً نقدياً ما هي إلا متفرقات جمعناها من مواضع مختلفة من كتبه.

وهو في أغلب هذه النصوص لم يستطع أن يتحرر من الرؤى الغربية التقليدية، ومن ثم لم يدرك أن الإسلام استوعب العناصر الإيجابية في الأديان السابقة عليه كلها، وخلّص مفهوم الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبهه بالبشر، أوتخلط بينه وبين الطبيعة، أوبينه وبين أي مستوى من مستويات الوجود؛ فهو: (ليس كمثله شيء)، وهوالذي يجب تنزيهه عن كل ما يصفه به البشر: (سبحانه وتعالى عما يصفون)، وهوالذي لا يمل المسلم في كل صلاة من تكبيره: «الله أكبر»، أكبر من كل تصورات البشر، أكبر من كل شيء، أكبر من كل قيمة، أكبر من كل ما هو طبيعي أوإنساني أوحيواني. وهوالذي لا يمل المؤمن من تسبيحه في كل صلاة، أي تنزيهه عن كل ما لا يليق به، تارة: «سبحان ربي العظيم» في الركوع، وتارة «سبحان ربي الأعلى» في السجود.

والإسلام دين التوحيد المحض وعدم التناقض في الاعتقاد؛ إذ ينظر إلى الله بوصفه روحاً خالصاً، وبوصفه إلهاً متعالياً منزهاً وليس محسوساً عيانياً. وهذا التنزيه هوالمسؤول عن نبذ الإسلام الوسائطَ التشبيهية والتجسيمية والتصوير لله؛ فالله ليس له شبيه وكذلك أعماله.

فالتنزيه الإسلامي للألوهية بلغ إلى قمة ترقي الوعي بالإلهي. ولذا فالإسلام لا يخاطب الناس بالمعجزات الحسية، ولكن بالآيات العقلية الفكرية : تارة بالاستشهاد بالطبيعة، وتارة بالاستشهاد بالاستنباطات البرهانية، وتارة بالاستشهاد بالسنن التاريخية.

ويفصل الإسلام بين مستويات الوجود من دون خلط بينها، ومن دون طغيان لمستوى على

مستوى؛ فالألوهية غير الطبيعة، وغير الإنسانية، وغير الحيوانية. وكل طرف من هذه المستويات غير الآخر. والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعا لنوع من الإرادة العمياء، وتدخل الله في الطبيعة ليس عشوائيا؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل، وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أوقدر: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) {القمر:49}.. (سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا).

والقرآن إمعاناً في التنزيه، يتحدث عن أسماء الله الحسنى، فالله ليس سراباً مثل البراهما؛ وهي أسماء له باعتبار أفعاله: العدل، العلم، القوة، الرحمة...الخ. فالله يحقق مقاصده في الكون عبر أفعاله الإبداعية. وأفعاله سبحانه إبداعية، لكنها ليست سحرية، بل: {وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ} {الرعد:8}.. {وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ}{الأنعام:96}.. {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا}{الفرقان:2}.. {وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا}{الأحزاب:38}...الخ. وهورب العالمين: الموجودات كلها، والبشر كلهم: المؤمن والكافر، والتقي والعاصي.

ومن ثم يستحق الإسلام بجدارة أن يكون الدين المطلق، لأنه يتكشف فيه الروح من حيث هو روح كلي مجرد على نحو مطلق. والروح الإلهي ليس غارقاً في الطبيعة، بل هو متعالٍ عليها، كما أنه لا يحل في أي حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه؛ فهومنبع الحياة العاقلة؛ لكن ليس معنى هذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متمايزة: الإلهي، الطبيعي، الإنساني[1].

أضف إلى هذا أن الوعي الديني التنزيهي ليس بحاجة للفلسفة الهيجيلية المتابعة للعقيدة المسيحية التي تقتضي موت الإله! حتى ولو على سبيل التمثيل، لأن في ذلك ردة إلى مرحلة الأديان البدائية في مصر وسوريا والتي كانت تعتبر الموت لحظة ضرورية بالنسبة للإله على نحو ما تجلى في عقيدة أوزريس المصرية وعقيدة أدونيس السورية، فالإله يتضمن هنا سلبه، أي إنه يموت! فالمسيحية كما تشكلت بعد المسيح، في أجيالها الأولى ما هي إلا صورة جديدة من تلك العقائد القديمة ملقحة بمفهوم الإله اليهودي، وهذا ما يشير إليه أورسيل ماسون حين يقرر أن الأجيال المسيحية الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم الإله عند الإيجيين والأسيانيين، في شخصية المسيح المثالية. وإذا كان يهوه هوالتعبير المباشر، القريب، عن الإله – الأب، فإن الآلهة التي تعذبت من أجل إنقاذ الإنسانية سواء أكانت فريجية أم سورية أم

[1]- محمد عثمان الخشت،مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة،دار الثقافة العربية(سلطان)،1994

مصرية، هيأت لإنشاء مفهوم الإله الابن، مفهوم الإله الذي يعاني الموت من أجل إنقاذ الإنسانية[1]. وهذا ما تجاوزه الإسلام؛ فالإله فيه لا يموت، بل هوالحي دوماً.

ومع أن برهنة هيجل على ضرورة الدين تستحق الإعجاب، فإن عرضه تطورَ الأديان جاء مخيبًا للآمال؛ لأنه مخالف في أحيان كثيرة للواقع التاريخي، حيث أعاد تركيب الواقعي وفق نسق من عندياته، بهدف خدمة أغراض عقائدية تارة، وأغراض سياسية تارة أخرى. ولذا يجد القارئ أمامه تناقضات غير هينة، وأخطاء علمية غير قليلة، وقفزاً على التاريخ في أحيان كثيرة، وعدم اتساق مع روح المنهج الجدلي في أحيان أكثر.

إن المرء حين يقرأ فلسفة الدين عند «هيجل» للمرة الأولى، سرعان ما يشعر بمزيج من الرهبة والانبهار، لكنه ما إن يتعمق في أفكاره ويسير معها حتى نهايتها المنطقية، فإن يكتشف- شيئاً فشيئاً - أنها أسطورة مفلسفة تقدم شيئًا من الحقيقة مع شيء من التفسيرات الميتافيزيقية الدوجماطيقية.. كل هذا في بناء منطقي ميتافيزيقي يشبه من حيث شكله العام البناءات الميتافيزيقية المبهرة التي طالما حدثنا عنها «كانت»، وحذرنا منها، فمع ضخامة البناء وروعة الرتوش، إلا أنها لا تزال تقف على أقدام فَخَّارية!

إن المرء يبدأ مع «هيجل» وكله أمل في الوصول إلى تفسير متكامل للكون والحياة يتحرر من ميتافيزيقيات الماضي الواهمة وأحلام الصوفية الشاطحة وسفسطائية المتكلمين وخرافات المذاهب الضالة، لكنه في النهاية يكتشف أن أمله كان مجرد سراب، فها هو ذا يجد نفسه واقفًا في أحضان اللاهوت والدوجماطيقية والانحياز العقائدي والتاريخي. ومن ثم يجد نفسه راجعاً بثقة لأنقى تصور للألوهية المنزهة عن كل شرك وكل تشبيه وكل تجسيم، أعني الألوهية كما يتحدث عنها القرآن الكريم[2].

---

[1]- أورسيل ماسون، فلسفة الشرق، باريس، الكان 1938، ص 24. عن فيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالي، دمشق، دار طلاس، 1991، ص 225.

[2]- لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتابنا :المعقول واللامعقول في الأديان(جامعة القاهرة 1993)، نشره دار نهضة مصر، 2006.

الطبيعة البشريّة
نقد الوهم الغربي حيال الذات والآخر

مارشال سالينز[*]
Marshall Sahlins

هذه المقالة هي جزء من كتاب تحت عنوان "الطبيعة البشرية والوهم الغربي" للباحث الأميركي مارشال سالينز ولقد كان لنا أن نختار هذا الفصل منه انسجاماً مع ما ينطوي عليه العدد الحالي من "الاستغراب" من مقاربات مختلفة لمفهوم الذات والآخر في الفكر الإنساني المعاصر.

تتناول المقالة التي تشكل تلخيصاً لأبرز الأفكار الواردة في الكتاب، نقداً لأوهام الغرب حيال الذات والرؤية الاستعلائية حيال الآخر.

ويؤسس الباحث عمله هذا على الطبيعة البشرية بوصفها معيارية تحليلية للظاهرة الغربية.

المحرر

استعين بالمبدأ النيتشي: القضايا الكبرى كالمياه المثلجة، علينا الخروج منها بذات السرعة التي دخلنا اليها.

منذ أكثر من ألفي عام، ظلّ من أطلق عليهم اسم «الغربيين» مسكونين بشبح طبيعتهم: إن لم تُخضع لحكم ما، انبعاث هذه الطبيعة البشرية الجشعة والعنيفة قد يدفع المجتمع إلى الفوضى.

---

*ـ باحث في الأنثروبولوجيا ـ أميركي من أصل روسي.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **la nature humaine une illusion occidentale**.
ـ المصدر: **The western illusion of human nature، Prickly Paradigm Press، Chicago، 2008**.
ـ تعريب: رغد عسيران.
ـ مراجعة: كريم عبد الرحمن.

غالباً ما اتخذت النظرية السياسية الخاصة بالحيوان غير المنضبط مسلكين متناقضين: إما التراتب وإما المساواة. إما سلطة الملك وإما التوازن الجمهوري، إما منظومة مهيمنة قادرة مثالياً على وضع حد لأنانية الطبيعية للبشر بفضل عمل سلطة خارجية، وإما منظومة ضابطة ذاتياً حيث المشاركة المتساوية للسلطة وأداؤه الحر قد ينجحان في توفيق المصالح الخاصة مع المصلحة العامة. تجاوزاً للسياسة، نجد هنا منظومة غيبية شمولية تصف ترتيباً طبيعياً للأشياء: نجد بالفعل ذات المنظومة الفوضوية الأصلية بين العناصر التي نرتبها إما بالتراتب وإما بالمساواة. تطبق هذه المنظومة في تنظيم الكون كما في تنظيم المدينة، وتدخل أيضاً في مفهوم صحة البدن البشري. فهي نظرة غيبية خاصة بالغرب، لأن التمايز المفترض لديها بين الطبيعة والثقافة يحدّد تقليداً خاصاً بنا، يميزنا من الشعوب كلها التي ترى أن الحيوانات هم أصلاً بشر، وليس أن البشر هم بالأصل حيوانات. بالنسبة لهم، لا وجود لـ«طبيعة حيوانية» يجب إخضاعها. فهم على حق، لأن الجنس البشري كما نعرفه، «الهوموسابينس»، ولد في زمن غير بعيد نسبياً، ضمن تاريخ ثقافي للبشر أقدم بكثير. يشهد على ذلك علم «الإحاثة» paléontologie: نحن أيضا حيوانات ذات ثقافة، وإرثنا البيولوجي محدّد من قبل سلطتنا الرمزية. واستعبادنا اللاإرادي للميول الحيوانية ليس إلا وهماً متجذراً في الثقافة.

لا أوافق على الحتمية الجينية المشتهرة في الولايات المتحدة اليوم، التي تزعم تفسير الثقافة بحالة غريزية في البشر تدعوهم إلى البحث عن مصلحتهم الشخصية في وسط تبارزي. تدعم «العلوم الاقتصادية» هذه الفكرة، وترى أن الأشخاص لا يسعون إلا لإشباع رغباتهم من خلال «خيار عقلي». لا مجال هنا للحديث عن العلوم الشبيهة، والتي تحظى بشعبية كبيرة، مثل علم النفس التطوري وعلم الاجتماع البيولوجي، اللذين جعلا من «جين الأنانية» المصطلح الحاوي لكل شيء في العلوم الاجتماعية. ولكن كما قال أوسكار وايلد عن الأساتذة، الجهل هوثمرة الدراسة المطولة. وكونهم نسوا التاريخ وتعدد الثقافات، لم يلاحظ هؤلاء المتعصبون للأنانية التطورية أن وراء ما يسمونه الطبيعة البشرية تختبئ صورة البرجوازي، إلا إذا كانوا يحتفلون بمركزيتهم الإثنية باعتبار تقاليدنا وعاداتنا تثبت نظريتهم حول التعامل البشري. بالنسبة لهذه العلوم، النوع espèce هوالأنا.

الادعاء بأن الخبث الغريزي في الإنسان خاص بالفكر الغربي يعارض الخطاب المسيطر، أي خطاب ما بعد الحداثة ورغبته بالغموض. يجب التقليل من حدة هذه المقولة، إذ يمكن إيجاد أفكار شبيهة في أنظمة دولاتية تطمح إلى ضبط سكانها، كما هي الحال في الفكر الكونفوشي، حيث الفرضية التي تقول إن الانسان بطبيعته طيب (منسيوسMencius) أو قادر بطبيعته على العمل

الصالح (كونفوشيوس) تحاذي الفرضية المعاكسة حول الخبث الطبيعي في الإنسان (هسون تزو Hsun Tzu). ولكن أرى أن من بين كافة التقاليد ـ بما فيها الصينية ـ التقليدَ الغربي هوالأكثر احتقاراً للبشرية وللجشع البائس الأصلي لطبيعتنا، بالتأكيد على أن الطبيعة مناقضة للثقافة.

غير أننا لم نكن دوماً متأكدين من فسادنا. ثمة طرق أخرى للنظر إلى الإنسان، مثل النظر إليه من خلال علاقات القرابة، ما أشارت اليه بعض النظريات الفلسفية. على الرغم من ذلك، لا زلنا، بشكل نصفي على الأقل، حيوانات، وهذا النصف الذي يحددنا هوفعل من الطبيعة أكثر شراسة من أي تكلّف في الثقافة.

لا أنوي سرد تاريخ هذا الضمير الأسود لما نحن فيه، ولا بلورة تاريخ الأفكار، ولا حتى البحث عن آثار هذا الضمير. أريد فقط التأكيد على أن هذه الفكرة كانت دائماً موجودة، من خلال الإشارة إلى المثقفين الأوائل، مثل Thucydide ، إلى Machiavel، أو أصحاب الـ Federalist، مرورا بـ Saint Augustin، ووصولا إلى علماء الاجتماع البيولوجي، ويمكن إدخال جميعهم في فئة «أنصار Hobbes». كان بعضهم ملكيين، وبعض الآخر موالين لجمهورية ديمقراطية، غير أنهم كانوا جميعاً يحملون النظرة الكئيبة ذاتها إلى الطبيعة البشرية.

سأبدأ بعرض الرابط الوثيق بين طروحات هوبز السياسية وبين طروحات Thucydide وJohn Adams. العلاقة المدهشة بين المؤلفين الثلاثة ستسمح لنا برسم المثلث الميتافيزيقي (Metaphysique) المؤلف من مفاهيم الفوضوية والتراتبية والمساواة. على الرغم من أنهم لا يقترحون حلولاً مشابهة لمشكلة خبث الطبيعة البشرية، وجد Hobbes وAdams في كتاب Thucydide «حرب Peloponnese» وخاصة في روايته الشهيرة عن انتفاضة Corcyre، منبع كافة الأمراض التي قد تصيب المجتمع، إذا لم تقف، أمام حب الانسان للسلطة والمال، سلطة سيادية وفقا لـ Hobbes أوتوازن السلطات وفقا لـ Adams.

هوبز وآدمز من أنصار Thucydide

كتب جون آدمز اليافع في العام 1763 بحثاً قصيراً بعنوان: «الناس كلهم طاغية إذا استطاعوا ذلك». ولكنه لم يطبعه بل أعاد صياغته في 1807 ليأخذ الخاتمة: كل أشكال الحكم «البسيطة»، بما فيها الديمقراطية النقية، وأيضاً كافة القيم الأخلاقية، والقدرات الفكرية، والغنى، والجمال، والفن والعلوم، كلها عاجزة أمام الرغبات الأنانية الصاحبة في قلوب الناس والتي تولد الطغيان. فهويبرّر

عنوان بحثه بالتالي: يكفي النظر إلى الطبيعة البشرية، ومن لا يقرأ بتاتاً بحثاً أخلاقياً أولم يعاشر العالم سيصدر عنه التفكير ذاته: الشهوات الأنانية أكثر قوة من الرابطة الاجتماعية، ستطغى دائما عليها إذا تركنا الإنسان يسير وفقاً لانفعالاته الخاصة، بغياب أي سلطة خارجية تكبحه أوتراقبه.

هذه هي قناعة آدمز العميقة؛ بالإضافة إلى أنه كان يعتقد أن حكومة ذات السلطات المتوازنة هي الوسيلة الوحيدة لضبط الحيوان. فقد أعلن في العام 1767، أنه مقتنع، بعد مضي أكثر من 20 سنة في دراسة «الحوافز السرية» للأعمال الإنسانية، أن «منذ سقوط آدم إلى اليوم، فشلت البشرية بشكل عام، واستغرقت في الوهم، وتراجعت أمام المشاعر الدنيئة وأمام الجشع والميول العنيفة.» يضيف أن هذه الشهوات المنحطة «أقوى من الرابطة الاجتماعية». مستعينا بالألفاظ المستخدمة من قبل Thucydide لوصف حوادث حرب الـ «Peloponnese». يأسف آدمز لضعف المؤسسات المدنية أمام الغرائز الأنانية لدى الإنسان. «الدين والمعتقدات والقسم والتربية والقوانين تتراجع أمام الشهوات والمصلحة والسلطة»، أوعلى الأقل، «تواجه الغرائز والمصلحة والسلطة». من هنا يأتي دفاعه العنيد عن حكومة تتحدد فيها السلطات المختلفة. بجعل هذه الميول المفسدة متعارضة، ستتمكن المؤسسات من إنتاج تأثيرات صالحة. كان آدمز، مثل العديد من شركائه المتنورين في الوطن، يدافع عن نسخة جمهورية لحكم مزدوج من النوع الأريسطي Aristotelicien أوالبوليبي Polybien، حيث يسود الشعب في المؤسسات التي تمزج الديمقراطية بحكم النخبة والملكية، بالحفاظ على ميزات كل منها وبالتالي ضبط إفراطها. من خلال تأسيس هيئة مؤلفة من الممثلين المنتخبين من الشعب في مقابل هيئة مؤلفة من أرسطقراطية مبنية على الغنى، يمكن تفكيك قنبلة الصراع الكامن بين الأغنياء والفقراء، وإن وجدت هذه المؤسسة لمواجهة سلطة تنفيذية واحدة. إن تركت هذه السلطات الثلاث تسير كما يحلو لها، وبالتوافق مع الطبيعة البشرية، ستتجه تدريجياً نحوالطغيان؛ فمن خلال اختلاطها معاً، ستتمكن هذه السلطات الثلاث التي تناضل من أجل بقائها فقط، من الحفاظ على الهدوء العام.

كان آدمز يدرك جيداً تشاؤم Mandeville، Hobbes، وMachiavel، وأشباههم، حول الطبيعة البشرية، ولكن حين كان يعطي أمثلة من التاريخ، كان يستشهد بـThucydide. حين كان يقرأ هذا الأخير وTacite، كان يبدوله أنه «يقرأ تاريخ أيامه وحياته». في سياق الصراعات الحزبية التي كانت تبشّر بولادة الجمهورية الأميركية، وخاصة الصراع بين الفئات الاجتماعية الشبيه بالصراع الذي كان يدور في القرن الخامس في اليونان، أصبح Thucydide في نظر آدمز الشاهد الأفضل للدمار الناتج من الرغبات غير المنضبطة والمصالح الفئوية. لهذه الاسباب، يظهر المؤرخ اليوناني في

قلب المقدمة لـ"الدفاع عن دساتير الولايات المتحدة»، حيث كتب آدمز: «مستحيل قراءة ما وصفه Thucydide في الجزء الثالث حول الفئات والاضطرابات التي توالت في اليونان، دون الارتجاف من شناعة الوضع، بسبب إرادة توازن القوى» يستعيد آدمز رواية Thucydide حول الحرب الأهلية في (Corcyre 3، 70- 3، 85) بكل تفاصيلها.

لن أذكر منها إلا الأهم. فالحرب الأهلية كانت عبارة عن انتفاضة «فئة القلة» ضد «الجماهير» في Corcyre: انتفاضة الطبقة الميسورة ضد قواعد الديمقراطية لدى الشعب، بهدف تحرير المدينة من أثينا وإقامة حكم نخبوي يرتبط بسبارطه. توالت المواجهات، وتم استباحة القوانين والدين، وتداولت الانتصارات بين الفئتين، وتصاعد عدد الضحايا عند تدخل سبارطة وأثينا في الصراع، الأولى إلى جانب أنصار حكم النخبة والثانية إلى جانب الشعب. وأخيراً، حاصر الأسطول الأثيني المدنية وتم سحق أنصار حكم النخبة بالدم.

خلال الأيام السبعة التي تلت وصول Eurymedon مع أسطوله المؤلف من 60 سفينة، ارتكب أهل Corcyre مجزرة بحق شركائهم في الوطن الذين أصبحوا معارضين، وحمّلوا المسؤولية على مناهضي الديمقراطية، ولكن سقط أيضا بعضهم كضحايا للكراهية الخاصة، وغيرهم، حيث سقط من كان قد أقرض مالاً تحت ضربات مدينيهم. اتشح الموت بالأشكال كلها، وكما يحصل في مثل هذه الحالات، أصبح كل شيء مباحاً، قتل الأب الابنَ، والمصلون يُنتزعون عن المعابد أويقتلون فيها، وتم دفن بعضهم في أسوار معبد ديونيسوس.

تجاوز عنف الحرب الأهلية في Corcyre الحروب كلها التي شهدتها المدن السابقة، وفتحت الأبواب لمسلسل من الصراعات الدامية في حرب الـ Peloponnese. التوترات السياسية القديمة أنتجت تمزقات حقيقية في المدن حيث كانت سبارطة وأثينا تؤيدان على التوالي النخبويين والشعب. وصف Thucydide هبوطَ المجتمعات المدنية يشبه وصف الطاعون الذي ضرب أثينا؛ انتشرت «التشنجات» السياسية كالوباء، وأدامت دمارها حين أصابت مدناً أخرى. كانت هنا المصيبة عبارة عن طبيعة بشرية غير منضبطة: «أصبحت الطبيعة البشرية، الثائرة دوماً على القانون، سيدة نفسها؛ تتيح لشهواتها المنفلتة بالانفجار فخراً، وتظهر نفسها متجاوزة العدالة، وتعلن عن نفسها عدوة لكل ما قد يكون متفوقاً عليها.» فيقول إن «سبب كل الداء كان حب السلطة الذي يولده الجشع والطمع، وصدر عن هذه المشاعر الخلافات العنيفة بين الأحزاب المتعارضة.» ولكن في حين اعتبر Thucydide أن هذه الآفات ستظهر من جديد، في «عوارض» أخرى، «طالما بقيت الطبيعة

البشرية كما هي»، لم يوافقه جون آدمز الرأي، فكتب: «لوكان هذا المؤرخ العصبي قد تعرف إلى توازن السلطات الثلاث، لما اعتبر أن هذه الآفة مستعصية، بل كان أضاف طالما لم تجد أحزاب المدينة التوازن بينها».

علينا الإضافة أن في رواية Thucydide لهذه الآفة، لم تكن مؤسسات المجتمع قد عانت وحدها من الطبيعة البشرية، بل انحلّ اللسان أيضا، إذ يترافق الظلم مع النفاق الأناني، بحيث «يتغير معنى الكلمات لتتبنى ما يقدم لها». في كتابه المميّز Representative words، يشير Thomas Gustafson إلى «اللحظة الثوسيديدية» (من Thucydide)، حين يلتقي فساد الشعوب بفساد اللسان. انطلاقاً من الفقرة ذاتها عند Thucydide، يشير Quentin Skinner إلى ما يسمى paradiastole، وهي أسلوب في علم البيان تظهر صراع القيم في الكلمة ذاتها، كما نتكلم على الديمقراطية للإشارة إلى حكم «الرعاع» (إدارة بوش مثلا، خفضت الضرائب عن الأغنياء على حساب المجتمع تحت ستار «التعامل المحافظ الرحيم» بحجة مبدأ «العدل»، فهم استحقوا ذلك، ولديهم حق علينا، - ولنتذكر أيضا ضريبة الوراثة التي سميت «ضريبة الموت»). هذا ما حصل لـ Corcyre حين فقدت الكلمات معناها في هذا الصراع الشديد على السلطة: يصبح الظالم عادلاً والعادل ظالماً. أصبحت المؤامرات «الدفاع العادل»، وتم هجاء الاحتراس بنعته بـ"الجبن»، اعتبر العنف الحيواني «شجاعة»، والاعتدال «نذالة». لم يعد القسَم يربط الذين لديهم مصلحة بفضّه. فلم يبق إلا مبدأ واحد، كما يقول W. Robert Conner:

الحساب الأناني. لقد تم تدمير القواعد كلها المعمول بها في اليونان – الوعد، القسم، التوسل، احترام الأهل، المضيف الحسن، وحتى المتفق عليه، أي اللسان. فنحن أمام ما أسماه هوبز bellum omnim contra omnes.

تأخذ هذه الملاحظة أهميتها كون هوبز كان أول من ترجم Thucydide إلى اللغة الانكليزية. إن بدا Thucydide شديد القرابة من هوبز، ذلك لأن هوبز كان من أنصار Thucydide. في ترجمته لـ"حرب البلوبونيس» الصادرة عام 1628، يرى هوبز أن Thucydide هو«أعظم مؤرخ سياسي على الإطلاق»، واضعاً إياه إلى جانب هوميروس بالنسبة للشعر، وأريستوتالس للفلسفة، وديموستانوس لعلم البيان. أعجب هوبز بنفور Thucydide الواضح للديمقراطية وإصراره على بيان إخفاقاتها (هكذا إلى الأقل حسب قراءته المؤلفَ). يرى هوبز أن لهذه الإخفاقات ذات الأسباب التي جعلها جون آدمز ضرورية لنجاح الجمهورية، أي توازن السلطات. في وصف Thucydide للسياسة كما

كانت مطبقة في تجمعات المواطنين في أثينا، لم يلحظ هوبز إلا الغوغائيين التابعين لمصالحهم الخاصة، و«الرافضين لنصائح الغير»، والملحقين بالضرر لمدينتهم. نفهم إذاً الأبيات الصغيرة التي ألفها هوبز في سيرته الذاتية، إذ يقول «إنه قرأ Homère، Virgile، Horace، Sophocle

Plaute، Euripide، Aristophane، وآخرين، غير أنه يفضل عليهم كلهم Thucydide، الذي يقول إن الديمقراطية خدعة، وإنه يفضل الملك».

لاحظ أخصائيوهوبز أن رواية Thucydide عن الحرب الأهلية في Corcyre أوحت بمفهوم «الحالة الطبيعة» لدى هوبز. يعلن مثلاً Terence Bell: حالة الطبيعة لدى هوبز ما هي إلا صدى لوصف Thucydide للثورة في Corcyre.»

إلا أن التشابه يذهب أبعد من ذلك. إضافة إلى الطبع الفوضوي في الحالة الأصلية، والذي ينبع عند Thucydide من «حب السلطة الصادر عن الجشع والطمع» في كل إنسان، فإن الوصف الذي يقدمه هوبز للـ"مزعجات» التي تصيب الإنسان في الحالة الأصلية شبيه جداً بما يكتبه Thucydide عن أصل اليونانيين (ما يسمى بالجزء «الأركيولوجي» في الكتاب الأول). كان الأوائل يعيشون مشتتين ومعدمي الثقافة، يخشون الانقضاض عليهم، وكما كانوا لهوبز، كانوا يفتقرون للتنظيم الاقتصادي، للأسطول وللزراعة. لم يكن لدى اليونانيين الأوائل أي ثروة واضطروا لحياة الرحل، لم يبنوا أي مدينة ولم «يقوموا بأي عمل». وعند هوبز، البشر في الحالة الطبيعية لا يبنون «منازل مريحة»، ولا يخترعون التقنيات، ولا يعرفون القراءة ولا قياسة الزمن، فحياتهم «في عزلة، فقيرة، قذرة، خشنة وقصيرة».

بالنسبة لجون آدمز، يشكل الخروج من حالة الفوضى التي وصفها هذا «المؤرخ العصبي» لليونان القديمة منظومة لسلطات محددة منتظمة ذاتيا، في حين يرى توماس هوبز أن الحل يكمن في شخصية الملك الواحد والجبار، الذي يخشاه الكل، من خلال ضبط بالقوة والقانون، ميل الإنسان إلى البحث عن مصلحته الخاصة على حساب الآخرين. يمكن القول إن هذين المفكرين قدما حلولاً مختلفة للمشكلة الواحدة، لأن هوبز وآدمز متفقان حول ضرورة الحكم. يقول هوبز في «Du Citoyen»: المبدأ الأول الذي أضعه، والذي أدركه كل إنسان من خلال التجربة، والذي لا ينفيه أحد، هوأن نفس الإنسان هي من تلك الطبيعة، وإن لم يمتنع الناس خشية من قوة عامة ما، سيخافون بعضهم من بعض، ويعيشون سوياً في حالة حذر متواصلة، وبما أنه يحق لكل فرد استخدام قواه الذاتية للبحث عن مصالحه، سيكون له حتماً الإرادة لذلك.

كما يقال أحيانا، وكما يقول C. B. Macpherson في تحليله «الفردانية المستأثرة»، فإن وصف هوبز التحولَ من الحالة الطبيعية للحالة السياسية في كتاب Leviathan هو بمنزلة الكتابة عن الأسطورة الأصلية للفكر الرأسمالي. فمجرد اعتبار رغبة كل إنسان في المحافظة على ملكه مقدمةً، سينتج حتما ندرة الوسائل المعيشية، وسيؤدي ذلك إلى هجمات متبادلة حيث «سلطة الفرد تواجه بالمقاومة وتعيق سلطة الآخر». مرة أخرى، ما يعتبره آدمز حسنة، يراه هوبز منبع الأسوأ. و«الأسوأ» يشير إلى التحول من الحالة الطبيعية للبرجوازي الصغير حيث يسود التنافس، إلى الاستغلال الرأسمالي المفرط، حيث يدرك كل فرد أنه لا يستطيع تأمين ملكيته إلا بإخضاع غيره واستغلال موارده للوصول إلى غاياته. نشير في هذا الصدد إلى أنه على الرغم من الانتقاد اللاذع من قبل هوبز لتحويل الكلمات، فالقول إن الأفعال كلها، بما فيها الأكثر تقديراً، ما هي إلا وسائل لتوسيع السلطة على الغير تشبه الـparadiastole. الكرم واللطف وعلو النفس أومهما كانت صفات الانسان التي تجلب حب الآخرين أوخشيتهم منها، أوالشهرة التي تؤكد امتلاكَه صفة معينة، فهذا بمنزلة سلطة، لأنها وسيلة لجذب مساعدة وخدمة الكثر». هذا ما يذكرنا بوسواس الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية والثقافية حول مفردة «السلطة»، أي نفعية السلطة التي استطاعت تذويب كل أشكال التنوع الثقافي في مغطس «تأثيرات السيطرة» الحامض. يرينا هوبز أيضا أن علينا إلغاء «هذه الخطابات الفارغة كلها» من الجامعات. لنعود إلى حالة الطبيعة لدى هوبز. بسبب اتباعهم الحكمة وإطاعة الخوف، يتمكن هؤلاء الناس من التوافق بقبول التنازل عن حق استعمالهم القوة، إلى سلطة سيادية قد تمثلهم كافة، وقد تستخدم قوتهم لتأمين السلام وحماية الجماعة. وعلى الرغم من أن هذه السلطة السيادية قد تتخذ شكل الهيئة الجامعة، نجد أن تجاوزات البرلمان الانكليزي وقتل الملك شارل الأول أقنعا هوبز بأنه ـ باستثناء الحكم الإلهي ـ يبقى الملك هوالأفضل.

يقول أرسطو إن الأضداد تولد الأضداد. هذا التناقض بين التراتبية والمساواة، وبين الحكم الملكي والجمهورية، هوتناقض جدلي لأن الواحد يتحدد ضد الآخر خلال التاريخ، وفي الممارسة السياسية الفعلية، وفي المناظرات الفكرية. السياق التاريخي لوجود هذين المؤلفين يفسر الكثير: شارك آدمز في الثورة ضد الملكية البريطانية، واستبدادية هوبز هي ردة فعل على الهجمات ضد امتيازات الحكم الملكي. ولكن بغض النظر عن السياق الآني، يشارك المؤلفان في صراع تاريخي في الغرب بين السيادة الشعبية وسيادة الملك، وكل واحد منهما يستقي حججه من الخصوم الفلاسفة وأمثلة لأنظمة سياسية قديمة. كان لآدمز بعض التقدير لهوبز: «هوبز، هذا الإنسان الشقي الذي دافع عن مبادئ بغضية، كان يحتل موقعاً مرموقاً بين معاصريه من حيث النبوغ والذكاء».

أما بالنسبة للحكم الملكي لدى هوبز، وكما أشار اليه Quentin Skinner، فيشكل إجابة تناصية لمبادئ جمهورية قديمة، ولنظريات النظام العام في روما وفي مرحلة التنوير، التي رفعت مكانة المساواة في الكلام للمواطنين كلهم في الحكم. يرى Skinner أن أحد أهداف هوبز هو«زلزلة أسس الفكر الجمهوري، وخاصة فكرة مساواة المواطنين، التي تبناها التيار الأنسي في الفكر الاجتماعي». إضافة إلى أن ذلك كله يقف على المبدأ (hegelien) الذي يقول إن الشيء يحافظ ويتجاوز عكسه بإنكاره: التراتبية تحتوي على المساواة والعكس بالعكس. المشكلة لدى هوبز هي أنه في حالة الطبيعة كما يصفها في بداياتها، يحظى كل شخص بالحقوق ذاتها للكل، ما يولّد حربا دائمة؛ والمشلكة عند آدمز أن هذه الحرب في حالة الطبيعة تصل إلى الطغيان. إذا نظرنا إلى نمط هذا الفكر في شموليته، يجب علينا عدّ الاستبدادية لدى هوبز هي الكف الآخر للفكر الجمهوري الذي سعى إلى زلزلة مبادئه. من ناحية التزامنية وديناميتها، يحرك هذا التفكير مضادين تابعين بعضهما لبعض: يقدم نموذجين متناقضين للنظام الثقافي يتتابعان بالتناوب طول مسيرة التاريخ.

لهذا السبب، السيطرة السيادية والتوازن الجمهوري، وهما شكلان من الحكم يسعيان إلى ضبط الحيوانية الإنسانية، يقفان إلى جانب ثنائية الطبيعة والثقافة، ما يشكل أساس هذا النمط من الفكر. الطبيعة ترجع إلى الضرورة، أي الأنانية ما قبل المجتمع أوالمعادي للمجتمع، وعلى أي ثقافة التعامل معها، إلا إذا سقطت الثقافة، كما كانت الحال في Corcyre، حيث تم تصفية النظام الثقافي في زوبعة الحب اللامتناهي للسلطة والربح. التناقض بين الطبيعة والثقافة أقدم من Thucydide، كما سنراه، ومنتشرة بقدر انتشار الأنانية الطبيعية.

إن استخدام هذه الأسماء فقط، Thucydide، هوبز وآدمز، هوللإيجاز. دافع عدد كبير من المفكرين الآخرين، المشهورين وغير المشهورين، عن فكرة ضرورة كبح الغطرسة البشرية. كتب كانط أن «الإنسان حيوان بحاجة إلى سيّد» مع الاعتراف أن المشكلة بلا حل طالما كان «السيد حيوانا بحاجة إلى سيد أيضاً». وقفزاً في الزمن، لنستشهد بـ Herman Melville الذي يعيد كتابة انتفاضة Corcyre لمواجهة Draft Riots (الثورات ضد التجنيد ذات الطابع العنصري التي نشبت في نيويورك عام 1863) قائلاً إنه تم الاستيلاء على المدينة من قبل الجرذان... لا يشير Melville فقط إلى الفوضى في الحالة الطبيعية، بل يطالب أيضا بمداواتها بالسلطة السيادية. ووراء الساعد القوي للقوى المتحالفة التي سحقت الثوار، يرى Melville الصورة الديكتاتورية لإبراهام لينكولن، الذي أقام «طغيان الملوك- العدل» واستباحوا التناغم الجمهوري والإيمان بطيبة الطبيعة البشرية.

وبما أننا نتكلم على الطبيعة البشرية، تنتقل الأسطورة إلى أبعد من الدائرة السياسية. الترسيمة المتحركة ذاتها موجودة في مناطق مختلفة من الواقع الثقافي، منذ التركيبة الأولية للمادة إلى بنية الكون، مروراً بمصطلحات الصحة الجسدية وتنظيم المدينة. أمامنا ميتافيزيقيا حقيقية للنظام تعود جذورها إلى حقبة التاريخ القديم، يمكن وصفها بتجرد كالآتي: العبور من حالة رافضة تسعى فيها العناصر الفردية إلى التطور الذاتي، إلى تكوين جماعة أصبحت مستقرة بفعل سلطة قمعية خارجية تبقي كل عنصر مكانه، أومن خلال العناصر ذاتها التي يحدد بعضها بعضها الآخر. هذه فكرة قديمة، ميتافيزيقا متجددة ومتحركة تتداخل فيها مفاهيم الفوضى، التراتبية والمساواة.

اليونان القديمة

كل شيء يسير وكأن رواية Thucydide حول الفوضى في Corcyre مأخوذة من Hesiode. قبل Thucydide بقرون، يشتكي Hesiode في «الأعمال والأيام» من انحلال الإنسانية في (الحقبة الحديدية) بعد انسحاب العدالة عن المكان وطغيان الصراع بين الفرد والفرد الآخر. يشير إلى انتهاكات العلاقات العائلية والأخلاق، وإلى «الكلمات الملتوية» ذاتها و«القسم الكاذب»، والميل ذاته إلى السلطة والمال، والعنف والرغبة في التدمير ذاتها. (...)

وقتئذ بإمكان Gerard Naddaf أن يعلن أن «بغياب العدالة، يرى Hesiode أن الناس قد يبتلع بعضها بعضها الآخر، كالحيوانات. قد تلحق بها حالة طبيعية شبيهة بالتي وصفها هوبز، والتي لها علاقة بالعهد السابق لزوس.Zeus»

يبدو إذاً هوبز أقل فرادة إذا وافقنا "نداف" بالقول إن عهد السلام والنظام الكوني هو ما فرضه زوس الذي أخضع الTitans المعاندين، الذين تصورهم التقاليد كنماذج للطبعية البشرية. فقد بيّن كل من Detienne وVernant في تعليقهما على كتاب Theogonie إذ نجد هذا التنظيم بالقول: «لا وجود لنظام كوني من دون تمايز، تراتبية أو تفوق، ولا وجود أيضا لتفوق من دون صراع، من دون قهر، ومن دون عنف». في بداية الرواية، تسيطر الجريمة والعصيان لدى الآلهة، والمجتمع غير المنضبط هوصدى حالة الكون الأصلية الفاقدة للشكل ولكن تنتهي الرواية بانتصار زوس الذي يحكم وحيداً الكون المستقر والمميز بين السماء والأرض وجهنم. نشير إلى أن تسوية الفوضى بالقوة وليس بالتعاهد يجعل هذه الرواية أكثر نيتشية (nietzche) من هوبزية. بالنسبة لنيتشه، تم بناء «الدولة» عن طريق الفتوحات العنيفة والحكم الاستبدادي الشرس، ما يراه ضرورة لفرض النظام على الشعوب الأصيلة المتوحشة:

استخدمت كلمةَ «دولة»: ما يفهم منها معروف، - مجموعة ما من الحيوانات المفترسة الشقراء، عنصر من الأسياد والفاتحين الذين يتمتعون بتنظيم حربي ولديهم قوة تنظيمية، تضع من دون تردد أظافرها الهائلة على شعب ربما يفوقه عددياً، ولكنه غير منظم ومتجول. هذه بداية الدولة على الأرض.

كذلك في الـTheogonie، يسود النظام بعد معركة شرسة دامت عشر سنوات تصارعت خلالها أجيال جديدة من الآلهة، بقيادة زوس، ضد كرونس (والده) والـ Titans غير الملتزمين بأي قانون، من أجل حكم الكون. ينجح زوس في هذه المعركة بفضل ذكائه وقوته الفائقة، ويترك الـTitans مقيدين في منطقة Tartare الرطبة. بعد فوزه مرة أخرى ضد متمرد خطر Typhon، يوزع زوس التكريمات والامتيازات على الآلهة كلها، بتحديد مكانهم ودورهم في الكون. في ظل حكم زوس، قد تستقر السلطة إلى الأبد، لأن الخلافات بين الآلهة مقيّدة بالقسم. وإذا ينقض البشر عقودهم بهذه السهولة، كما حصل في Corcyre، فلأن التناحر والتعاسة والآفات قد طردت من السماء لتسقط على الأرض. هذا هو مصير البشر، حيث يعمل زوس على تخفيف حدته، بتزويدهم بالعدالة وأيضا بالآمال المجنونة، هذا «الداء الجميل»، الـPandore المختبئة في الجرة التي احتوت تعاسة العالم كلها.

يجب التنبيه على علاقة القرابة بين الـ Titans والنوع البشري، التي تعكس النظرة الغربية إلى السياسة، وهي نظرة الضغط الممارس على عدم أهلية البشر للاجتماع. يلاحظ Paul Ricoeur أن الـTitan هو«الصورة التي من خلالها يتجذر الشر البشري في الشر ما قبل البشري». في الأساطير «الأورفية»، ينحدر البشر من جمرات الـTitans التي طمرها زوس بعد مقتل Dyonisos. في كتابه Les Lois، يشير أفلاطون إلى عصيان الـTitans حين يجزم أنه في حال عدم ضبط الموسيقا، قد نشجع إباحة الديمقراطية، لأن هذه الموسيقا قد تظهر «طبيعة الـTitans التي أشارت اليها التقاليد، وعندما يتخذها الإنسان نموذجا له، بالعودة إلى الوضع الذي كانت فيه، قد يعيش حياة مؤلمة لا متناهية. (هل يجب اتهام ألفيس أوالبيتلز؟ أيهما مسوؤل عن أمراضنا الحالية؟) إن كان البشر Titans بالطبيعة، فملوكهم القدامى هم تجليات والدهم زوس.

تؤكد نظريات نشأة الكون على شكل السلالة. أقدم أساطيرنا عن مدن Peloponnèse تستحضر أبطالاً قدموا من أمكنة أخرى، ولدوا من زواج زوس من امرأة من البشر، وهم تزوجوا بدورهم من بنات الملوك الأصليين من أجل السطوعلى المُلك. أصل الدولة هي النسخة الأرضية لنشأة الكون، الذي ولد من توحد الكون بين السماء Ouranos والأرض Gaïa. والغريب

Lacédémone، ابن زوس، ارتبط بسبارطة وهي بنت ملوك أرضيين، منحوا إلى المدن أسماءها، ومن توحدهم، ولدت سلالة شعوب الـ Eurotas المانحة للحضارة. Agamemnon ملك Mycènes هوأيضا من ذرية زوس، ومنه جاءت سلطته على الملوك الآخرين من جيشه الضخم. ولكن في زمن هوميروس، الصورة المطابقة والبشرية لسيادة زوس الكونية أصبحت مستحيلة منذ أربع أوخمس مئة سنة، منذ اختفاء المملكات الميسانية Mycènes القديمة. في الملاحم الشعرية للقرن الثامن، تحمل بعض السلطات الملكية سمة الألوهية. فعدالة بعض الرؤساء المشهورين لطيبتهم لا تؤثر في ازدهار المدينة فحسب في «الأعمال والأيام» لـHésiode، بل تنمي الطبيعة. ولكن كان للملوك في زمن Hésiode امتيازات أقل بكثير من التي تمتع بها أجدادهم الميسانيون، البعيدون ولكنهم دائما في الذاكرة، وسلطتهم أصبحت على المحك ومتنازع عليها من قبل نخبة معارضة. يذكر Ian Morris في كتابه Archaelogy as cultural History،وهومختصر مميّز حول تاريخ المدينة اليونانية في الزمن الكلاسيّ، صعود الأرستقراطية في إشارة إلى أنها كانت معاصرة لعودة التبادل مع نخب الشرق، بعد «زمن الظلمات» الذي جاء بعد سقوط ملوك ميسان. في الحقيقة، لم تكن الروح الرياضية التنافسية سمة النخبة المقاتلة فحسب، بل سادت، كما يقول Jean-Pierre Vernant، في المجتمع بكامله. ويذكر أبيات شعر Hésiode: «يحسد الخزفي زميله، ويحسد النجار زميله، والفقير يحسد الفقير والمغني يحسد المغني»، ليستنتج أن التنافس يتضمن بعض المساواة بين المتخاصمين، وإن هدفت إلى إقامة تراتبية. يمكن القول إن النقيض، أي التراتبية، يحتوي على إلغاء نفيه الذاتي، أي المساواة. هذا ما حصل نوعا ما في الصراع بين الأرستقراطيين والسلطة الملكية أوالطاغية. وقبل أن يتم تطبيقها مع الديمقراطية اليونانية في القرن الخامس، كان الميل إلى المساواة السياسية، Isonomie، قد تم رفعه من قبل شرفاء بعض المدن القديمة، التي تدهورت في ظل التنافس على السيطرة. كانت بعض النخب، التي عارضت مصادرة حقوفهم السياسية من قبل الطغاة، تطالب بالـIsonomie، «المساواة». يضيف Kurt Raatlaub أن الـ Isonomie «مفهوم» أو«قيمة ارسطقراطية».

يظهر أخيراً التعارض بين المساواة والتراتبية بشكل الصراع بين السيادة الشعبية من جهة وحكم النخبة أوالملكية من جهة أخرى. بهذا الشكل، مع كل ما يتضمن ذلك للثقافة، سيستمر انكشاف هذا الصراع في تاريخ الغرب خلال ألفي سنة. يشير Morris إلى «إيديولوجية التسطيح» التي ظهرت في القرن الثامن، والتي واجهت لمدة وجيزة نظاماً أرستقراطياً للسلطة، وأحرزت أخيرا النصر من خلال إقامة الديمقراطية اليونانية. يرى أنه من الواجب فهم التاريخ الاجتماعي للزمن

القديم كـ"صراع بين هذه الثقافات المتناقضة». «المسطحون» هم الموالون لنظام الإدارة الذاتية، والمتساوي، الذي يضمن مشاركة المواطنين كلهم. وعلى عكس استقراطية الأبطال الذين كانوا يحسدونهم، فقد بلوروا فلسفة نمط حياة «المتوسط». يتم ضبط الرغبات الجسدية، وتقييد نمو الجشع والإفراط وتأمين استمرارية التضامن بين أعضاء الجماعة. كما وصفهم Morris، كان المسطحون يشكلون «جماعة وهمية» من أناس معتدلين، من مواطنين متساوين، غير متشوقين للماضي أو للشرق، بعكس الأرستقراطيين الذين بقوا أوفياء لنموذج الطبقة الشريفة الميسانية، وكانوا يبحثون، متجاوزين مواطنيهم، عن أساس هويتهم وسلطتهم. فالآلهة هي التي وهبتهم موقعهم، إلى جانب الأبطال من الأجداد، والشرق، من حيث يستمدون سماتهم الألوهية.

وصل التباين بين هذه «الثقافات المتناقضة» إلى حد تولّد من وجودهما المتزامن في المدن الناشئة نشأة جماعات متصارعة، النخبة المتراصة ضد الشعب، ما أسفر عن صراعات بدت أكثر فأكثر كصراع بين الأغنياء والفقراء. يروي Plutarque كيف Anacharsis، صديق Solon هزأ منه لأنه «ظن أنه يستطيع قمع ظلم مواطنيه وجشعهم من خلال القوانين»، تلك القوانين الهشة كخيوط العنكبوت والتي باستطاعة الأغنياء والأقوياء تجاوزها بسهولة. كانت هذه القوانين بالفعل تدابير وضعها المشرع الأثيني المعروف في بداية القرن السادس لتخفيف ديون الفقراء والعقوبات التي تصيبهم، وتوسيع حق المشاركة في نظام بقي إلى ذلك الوقت من نصيب بعض المتنفذين. أجاب صولون عن صديقه قائلاً إن البشر تلتزم بتعاقدها فيما بينها حين لم يكن هناك مصلحة لأي جهة لتجاوزها، وإنه كان يجهز لقوانين إذ يصبح من المفيد للجميع ممارسة العدالة. كان صولون يأمل من دون شك، كما أمل مشرعون بعده، أنه قد يكون من الأجدر الاعتراف بحقوق الخصوم السياسيين من إثارة حرب أهلية وإغراق المدينة في الفوضى. في الأحوال كلها، جشع المواطنين، وهشاشة القوانين في مواجهة الأنانية، والتناقض بين التراتبية والمساواة وكذلك محاولة توازن السلطات، افتراضياً إن حصل ذلك، ذلك كله يشير جلياً إلى أن ميتافيزيقيا النظام الغربية كانت موجودة حين نشأت المدينة الكلاسيّة.

تميّز القرن الخامس بالتعارض بين التراتبية والمساواة، التي تجلت في صور مختلفة، إلى أن وصلت إلى ذروتها الايديولوجية في حرب الـPeloponnèse. حتى وإن حدّدنا، وفقا لـIan Morris، لحظة انتصار المُثل الديمقراطية مع وضع دستور أثينا في العام 507 قبل الميلاد، استمرت الحرب الأهلية بين النخب والمجموعات الشعبية في عدة مدن يونانية خلال أكثر من قرن، إذ تقرّبت النخب الأرستقراطية تدريجياً من نخبة الأثرياء. يفيد أفلاطون في «الجمهورية» أن المدينة الواحدة

تحتوي فعليا على عدة مدن، وتنقسم أولاً إلى «مدينة» الأغنياء و«مدينة» الفقراء، المتصارعتين باستمرار، وتنقسم أكثر في داخل هذه المجموعات. كما سبق، خلال حرب الـPeloponnèse، كان هذا الصراع الداخلي موازياً لمواجهة شاملة في كل اليونان بين الديمقراطية التي دعمتها أثينا والنخبة الحاكمة التي دعمتها سبارطة، وهما نمطان من «الثقافات المتناقضة» في الحقبة القديمة. بعد التأكيد على وجود مصطلحي «الديمقراطية» و«حكم النخبة» عند هيرودوت في نصف القرن..، فأصبحا لدى Thucydide، في روايته حول تدخل أثينا وسبارطة في الحرب الأهلية في Corcyre، سببين إيديولوجيين للموت من أجلهما. ولكن، منذ تلك المدة، شعار الإمبريالية الأثينية المنعمة، الـisonomie «المساواة» كان قد لوّث نظرات الكون والنظريات السياسية وبدأ بالتغلغل في فلسفات الجسد وفي العلوم الخاصة بالمركبات الأولية في الطبيعة.

وفقا لـHerodote، الـisonomie هي «أجمل كلمة على الإطلاق». يتضمن مبدأ الـisonomie التي كانت أثينا تمثله، المشاركة المتساوية لكل المواطنين في نظام مشترك، تديره هيئة سيادية تجتمع في المجلس. ولأن النساء والعبيد والغرباء لم يمتلكوا هذا الحق، كانت الديمقراطية مبنية فعليا على أسس تراتبية خارجة عن الدستور ونوعا ما سلطوية (إلى جانب المسألة التاريخية المتعلقة بالعبودية، نجد التناقضات ذاتها لدى الأميركيين الذين يتبجحون بـ"العيش في نظام ديمقراطي» في حين يمضون معظم وقتهم في مؤسسات غير ديمقراطية مثل العائلة، والمدرسة، والأماكن الخاصة بالرأسمالية، من دون ذكر الجيش وبيرقراطية الحكومة نفسها. انظروا إلى هذه الديمقراطية). رأى مواطنو أثينا أن الـisonomie تعني المساواة أمام القانون، المساواة في الكلمة والانتخاب في المجلس، وفرصة متساوية للمشاركة في هيئة الخمسمئة (La boulê) التي كانت تحدّد جدول أعمال المجلس وتقوم بمهام ديبلوماسية وقضائية مهمة. في الهيئة، كل قبيلة من العشرة التي ألفها Clisthene حين أدخل إصلاحه عام 507 كانت تشمل خمسين رجلاً تم انتقاؤهم بالقرعة، لمدة عام، وتتداول كل قبيلة لمدة 36 أو37 يوماً رئاسة الهيئة وتتحمل مسؤولية أعماله كلها. هذا النظام التداولي بالمساواة جدير بالاهتمام كونه يؤسس لمبدأ تراتبي ويحمله داخل الـisonomie (سنرى أن الوضع مماثل عند الأطباء الـhippocratiques. فالتداول هوفي الواقع تطبيق للمثال الأرستوتالي الخاص بنظام يكون فيه المواطنون حكاماً ومحكومين بالتناوب. إذا قارنا أثينا بمملكات ميسان ومينوس، تحول السيادة من نظام الملكية إلى الديمقراطية، متعدد وجذري. لنستعيد تحليل Vernant حول هذه المقارنة: المملكات القديمة التي كانت محكومة من قبل فرد خاص، يستمد قوته الروحانية من القصر، تم تجاوزها بظهور المدينة polis، حيث تعود امتيازات

الحكم إلى مجموعة، بشكل متساو وعلني. خلال اجتماعهم في وسط المدينة (عند الـagora)، يستخدم المواطنون العقل وفن الإقناع للبت في أمور المدينة، وللتوفيق بين مصالحهم الخاصة ومصلحة ما هوصالح للمدينة، مبدئيا على الأقل (...).

ولكن، على الرغم من المبادلة والمساواة والجماعة التي تدعمها، بقيت المدينة الديمقراطية هشة أمام النتائج المدمرة التي خلفتها المصالح الأنانية لدى مواطنيها. بالحديث عن «حب الربح الذي تسعى إليه الطبيعة كلها بشكل طبيعي وكأنه حسنة، والذي تعيده قوة القانون إلى احترام العدالة»، يشير السفسطائي Glaucon في «الجمهورية» إلى التعارض بين القانون (أوالثقافة) والمصلحة الأنانية (أوالطبيعة) الذي يميّز رواية Thucydide حول الحرب الأهلية في Corcyre، ذلك التعارض بين الملك الخاص والملك العام، وفقا لP. A. Brunt، كان «منبع هذه الخلافات المتكررة في المدن اليونانية، وبالتالي، تطور الفلسفة السياسية في اليونان». لنأخذ مثل الـOraison funèbre لـPériclès حول ضرورة تنمية القيمة المدنية لدى المواطنين: عليهم فهم أن أملاكهم الخاصة ستكون محمية بقدر ما يدافعون عن مصالح المدينة، هذا ما يجب تذكره عندما تثني على رجال سقطوا في المعركة. سيعيد السياسيون في الأنظمة الجمهورية هذه المقولة الحكيمة لـ Périclès، ما يؤكد ضرورةَ تذكيرها. ولكن في القرن السادس قبل الميلاد، قبل اهتمام أفلاطون و Périclès بالسياسة، كان Anaximandre de Milet قد جعل من المصلحة الأنانية مبدأ إعادة ترتيب الكون ضمن نظام تفاعلات بين قوى متساوية ومتعارضة.

لم يكن الكون لدى Anaximandre مرتباً من قبل إله عظيم، بل هونظام ينتظم ذاتياً بفعل التبادلات الداخلية التي تجري بين العناصر الأربعة، التي تدخل بالتساوي في تكوينه. (...) الخلاف بين كون Anaximandre والكون الذي يسيطر عليه زوس وينظمه يظهر جلياً، كما لاحظه عدد من المعلقين، وكما جاء في تحليل Charles H. Kahn الذي كتب: يرفض Anaximandre سيطرة جسم أولي أو جزء خاص من العالم على الآخرين. بالنسبة له، العالم يحدد بالمساواة والتوازن».

ينكر Anaximandre أنه منذ ولادة العالم، يكون عنصر من تكوينها الأولي قد أنتج الآخرين أو سيطر عليهم. لم يخرج الكون من الماء ولا من أي مواد أولية أخرى، بل ولد من «طبيعة أخرى لا متناهية (apeiron)». يقول التفسير العام إن العناصر المكوّنة للكون التي تتميّز في اللانهائي متساوية، ومتعارضة ومتدافعة، من دون أن يتمكن الواحد منهم من السيطرة على الآخر. بدلا من ذلك، يعوّضون عن غاراتهم المتبادلة الظالمة بإنتاج الواقع، على الرغم من أن كل الأشياء التي يتم

خلقها بهذه الطريقة تعود في النهاية، وبعد مدة، إلى عناصرها المكوّنة. يشير Gregory Vlastos في مقاله المهم عن الموضوع Isonomia إلى أن الحل الذي يقدمه Anaximandre لمشكلة العدالة الكونية، المنسجم مع العدالة المدنية والسياسية، يختلف تماماً عن النظرة الأرستقراطية أوالملكية للعدالة التي نجدها عند Hésiode. النظام الكوني، بالنسبة لـAnaximandre، «يبرر الإيزونوميا، بمعنى أن الوسيلة الوحيدة لاستمرار العدالة داخل مجموعة بشرية هي توزيع السلطات بطريقة متساوية».

نجد الفكرة ذاتها لنظام ناتج من معارضة عناصر متساوية بعضها لبعض في نظرية الكون لدى Anaximandre، حيث تحتل الأرض مركز الكون، على مسافة متساوية من الأجسام النارية في القبة السماوية. الكون يظل مستقراً، مرة أخرى، من دون أن يحتاج إلى عنصر خارجي لانتظامه. لم يكن هذا التوازن ناتجاً من المسافة المتساوية بين الأجسام فحسب، بل أيضا بسبب المساواة بين القوى المضادة، وهذا ينطبق خاصة على الأرض، المركز الرطب والبارد، المغلف بالسماء الساخن والناشف. وكما لاحظ أيضا المتخصصون بالزمن القديم، تذكّر هذه السياسة الكونية التي تمنح الأرض مكانها في الكون، النظام المكاني في المدينة الديمقراطية، حيث كانت الـagora تتوسط الأحياء السكنية، وتتداخل مصالح الأفراد وتتضارب قبل أن تنسجم بعضها مع بعض.

يعمل الكون الصغير كما يعمل الكون الكبير: في داخل أجسام المواطنين السليمة، يسيطر هنا أيضا الـisonomie. الصحة، على الأقل كما تم تحديدها في أهم بحث للطبيب Alcméon de Crotone في أواخر القرن السادس قبل الميلاد، تتمثل في هذه «الإيزونوميا» أو«المساواة في الحقوق» بين سلطات الجسد المتناقضة. (النصوص التي تستشهد بـAlcméon تذكر من بين هذه الوظائف الحار والبارد، المر والحلو، الرطب والجاف، ويجب أن يكون هناك أكثر). في المقابل، «الملكية» أوسيطرة إحدى الوظائف، تسبب المرض والفساد، كما يراها Alcméon. كان لهذا الوصف الجسدي «الإيزونومي» تأثير كبير في العهد القديم، كما جاء في وصف أفلاطون المرضَ في Timée، الذي يعود سببه إلى الإفراط أوالنقص أوحركة «مضادة للطبيعة» لأحد العناصر الأربعة في الجسد، أي التراب، النار، الماء والهواء. يذكر Charles Kahn كثرة النصوص التي قد توضّح هذه النظرة إلى الطبيعة، كـ"تفاعل حركي بين قوى متناقضة» ويستشهد بورثة Alcméon في النصوص الإيبوقراطية، التي تجسد بشكل تام «النظرية الطبيعية للقرن الخامس».

وسّعت نظرية الأمزجة لدى الأطباء الإيبوقراطيين وعقّدت مفهوم التوازن، بإدخال عوامل أخرى

في اللعبة، مثل البيئة والزمن والمزاج. وفي الوقت ذاته، كانت المعالجة المغايرة allopathique التي كان يصفها الأطباء تجعل من التوازن مبدأ حقيقياً، في النظرية والممارسة. (...)

من خلال هذا المبدأ الـallopathique (الساري إلى الآن) يتبع الطب السياسة في ساحة تكون الإيزونوميا ممارسة فعلية، أي كقاعدة براغماتية ومطلوبة للعمل. نفهم إذاً لماذا نظرية الأمزجة الإيبوقراطية، التي طوّرها الطبيب Galien في القرن الثاني بعد الميلاد، ستُستحضر حتى القرن الثامن عشر لأسباب سياسية، من قبل من دعا إلى توازن السلطات، جون آدمز. فكتب أن «بعض الأطباء كانوا يعتقدون أنه اذا استطعنا المحافظة على توازن الأمزجة في الجسد، سيصبح هذا الأخير خالداً. يمكننا ربما قول ذلك بالنسبة للجسد السياسي، إذا استطعنا المحافظة على توازن السلطات». يمكننا القول إن هذه الفكرة عبرت القرون.

Empédocle صاحب نظرية لها أهمية قصوى، نظرية الأشياء ذات أربعة «الجذور»، أي النار والهواء والماء والتربة، العناصر التي تكوّن الواقع كله. كان فلاسفة القرن السادس وأطباؤه قد قدّموا نظريات حول تكوين الأشياء انطلاقاً من عناصر متناقضة مثل الحار والبارد، والثقيل والخفيف، والرطب والناشف. أراد Empédocle حصر هذه العناصر في أربعة، وبدأ بترتيبها، ولم يكن ذلك من دون قيمة، إلى جانب الآلهة في تراتبية الكائنات. هذه المواد المتساوية طبيعياً، مختلطة أو منفصلة من جراء تدخل قوى متساوية ومتعارضة للحب والكراهية؛ كل شيء مكوّن من هذه العناصر، من الأشجار إلى الأشخاص، مروراً بالطيور والحيوانات وحتى الآلهة الخالدة. نجد هنا ميتافيزيقا حقيقية للكائن، أنطولوجيا مبنية على مبدأ التبادل المتشارك بين صفات أوقوى متساوية، كما جاء في عالم Anaximandre، وفي جسم الإيبوقراطيين أوفي الديمقراطية الأثينية. نستعين بقاعدة Héraclite: «من التعارض ينشأ التوافق، ومن الخلاف ينشأ أجمل التنسيق».

سيطرت الإيزونوميا على أنها مبدأ نظام على القرن الخامس كله في أثينا؛ ولكن لم يستطع هذا من منع تطور نظريات مبنية على فكرة التراتبية قبل هذا القرن أو بعده، لا سيما عند كبار الفلاسفة. (...) يقدّم كتابا أفلطون Politique وTiméeعالماً منظماً، مثل العالم حيث يتحكم زوس بفوضى التيتان. كل شيء مكوّن من المادة، كلياً أوجزئياً، بحيث إن كل كائن ذوإحساس يميل إلى الضياع في «حركة غير نظامية وفوضوية»؛ الواقع هوحالة الفوضى، إلى حين يتدخل الإله. «أدخل الإله في الأشياء الضابطة كلها التي تتيح تقييمها من الناحية العددية ومقارنتها بعضها ببعض، في هذا المجال، وذلك في الأحيان والأشكال التي يمكن أن تتخذها، نسبة وقياسا.» على الرغم من تخليه

عن الوجوه القديمة في الميثولوجيا، يواصل علم الكون لدى أرسطوتكريمها بجعل النظام الكوني نتيجة قرار إلهي، قرار أومحرِك ساكن. يمنح المحرّك الساكن الأول حركة دائمة للفلك السماوي، الذي يحرّك أعداداً من المحركات الثانوية في الأفلاك السفلى، حتى الوصول إلى المحرّك المسؤول عن الحركات الدائمة للكائنات ما تحت الأقمار (sublunaires).

بالروحية ذاتها، ولكن هذه المرة في عالم الشؤون الإنسانية والسياسية، يتخيّل أفلاطون جمهورية تحكمها نخبة من الأشخاص الطبيعيين الطيبين والمثقفين، إذ لم يمنعه من ذلك وجوده في أثينا حيث تسيطر الإيزونوميا. كان من المفروض أن تتمكن حكمة هؤلاء الحراس، وفضائلهم واعتدالهم من كبت رغبات الجمهور المشينة. السيطرة على ذاتهم تسمح لهم بحماية أنفسهم من أنواع مختلفة من الشهوات والرغبات والآلام، التي يردها أفلاطون إلى النساء والأطفال والعبيد و«الجماهير التي لا تعرف الحرية إلا بالاسم». ذلك لأن في النخبة الثلاثية نفسها، يستطيع الجزء العقلاني التحكم بمساعدة الوظيفة الملتهبة، بالجزء الراغب، الذي يحتل المساحة الأكبر من نفس كل شخص، وهو«الجشع الطبيعي». مهمة الحماسة والعقل تختصر بمراقبة الرغبة والجشع. وإلا، بمسايرته رغبات الجسد، «الجزء الراغب في النفس يمتنع عن الاهتمام بما هو له، ويقوم بإخضاع كل من هم ليسوا تابعين لعنصره وقيادتهم، ويشوّش على حياة الكل».

تجدر الملاحظة هنا كيف أن صحة النفس الخاضعة لتلك التراتبية متعلقة بسياسة التوازن، وأيضا كيف أن الجزء الراغب في النفس يحتل مكانه بشكل طبيعي بين Pandore وحواء في النسب الأمومي لإدانة جشع البشر. أخيرا، نشير إلى أن التناقض بين النفس العقلانية المهذبة والنفس الراغبة المتعطشة دائما يعكس داخلياً التناقض بين القانون والأنانية الطبيعية، الذي وجدناه عند Thucydide. يجب الملاحظة أيضا أنه، على الرغم من عداوته لسفسطائيي زمانه، يتبع أفلاطون تفكيرهم باستخدام التمييز بين الطبيعة والثقافة في مجال المعرفة في النفس، كما فعل أرسطو.

مهما كان السبب، ميتافيزيقيا التساوي المسيطرة في تلك الحقبة التاريخية، أو نظرية التراتبية، كانت المشكلة الأساسية في الثقافة اليونانية هي طريقة حلّ الصراع الكامن بين عناصر المنظومة. ولكن حين وجب تحديد ما السبب بالنسبة للأطر الثقافية قيد الدراسة، يجمع معظم المتخصصين الذين يرتكزون على افتراضات موروثة من دركهايم أوماركس، على القول إن المسألة تتعلق بالسياسة أولاً وأخيراً. النظرة إلى الكون وإلى النفس الإنسانية وغيرهما ليست إلا مرآة السياسة. مع ظهور المدينة الديمقراطية، تسيطر الإيزونوميا على الحكم الملكي في البحث عن الطبيعة، كما

سيطرت في المجتمع. ينظر إلى الطبيعة من خلال النموذج المتساوي في المدن، كما أن الكون لدى Anaximandre هوانعكاس المدينة - الدولة polis. إلا أن اختزال الطبيعة إلى المدينة لا يتيح الحديث عن الزمن والجدلية الفاعلتين في التاريخ.

كما رأينا سابقا، قد تكون الإيزونوميا مصطلحاً مصدره أرستوقراطي، وهذا المثال كان شرطا ًلظهور المدينة- الدولة الديمقراطية بقدر ما كان إحدى إنتاجاتها (يطبق هذا المبدأ الماركسي هنا: المعماري الأكثر سوءاً يسبق دائما النحلة الأكثر مهارة، لأن الأول يستطيع بناء عمله في ذهنه قبل بنائه في الواقع). هناك أكثر من علاقة متبادلة بين الإيزونوميا والمعارضة المتوازنة في الطبيعة. قد تكون نظرية الجسم لدى Alcméon ديمقراطية، كل واحدة من الأمزجة تمتلك «حقوقاً متساوية» غير أن وطنه لم يكن ديموقراطياً، فكانت Crotone محكومة من قبل نخبة ضيقة مشهورة بمعاملتها الظالمة. فالإيزونوميا تشبه السلحفاة التي تقف على مجموعة من «السلاحفة»، فهي تتسرب إلى جميع هذه التركيبات، حتى إلى داخل طبيعة الأشياء. فتحتل موقع عمود الثقافة.

ولكن الأهم، هوأنه بالنسبة لليوناني، الحدود بين المجتمع والطبيعة ليست مثبتة بالكفاية ولا متجذرة بصلابة في التصورات، كما هي الحال لدى الأكاديميين عندنا. يستخدم Alcméon لغة سياسية لوصف حالات الفوضى وأمراض الجسم، كما يستخدم Thucidyde لغة المرض لوصف الخلاف في المدينة. يذكر Ernest Baker أن بالنسبة للبيثاغوريين، أساس السياسية موجود في الطبيعة، لأن العدالة عدد مربّع، إذ إن العدد المربّع يمثل التناسق بامتياز: أضلعه متساوية وعدد الضلع يساوي القيمة العددية لكل من أضلعه. «ما يعني أن العدالة متعلقة بمساواة أجزاء السلطة السياسية». في Les Phéniciennes لـEuripide، تتوسل جكاست لابنها Etéocle كي يطيع القانون كما أطاعه أخوه Polynice: (...)

أوضح Charles Kahn أنه بالنسبة لليوناني، الطبيعة والمجتمع مصطلحان متبادلان، وفلاسفة القرن الخامس هم من حاولوا التمييز بينهما: أصبحت الطبيعة والمجتمع متضادان «بعد النقاشات حول علاقة الطبيعة (physis) بالقانون (nomos)». تشكل هذه الثنائية الركيزة لمثلثنا الميتافيزيقي: التركيبات الثقافية الخاصة بالمساواة والتراتبية تحاول ضبط الطبيعة الإنسانية ما قبل المجتمع أوالمعارضة له.

حول هذه النقطة، السفساطيون هم المتهمون الأوائل. يكتب Giorgio Agamben حول «النسب العنيد جداً» لثنائية القانون - الطبيعة في الثقافة السياسية في الغرب: يمكن اعتبار الجدل

السفساطي ضد القانون لصالح الطبيعة (الذي سيصبح أكثر حدة في القرن الرابع) كالبداية الضرورية للتناقض بين الحالة الطبيعية والـcommonwealth الذي وضعه هوبز ركيزةً لنظرته إلى السيادة.

يجب بالطبع الاهتمام بمصادر استلهام هوبز اسم Thucidyde، الذي كان يعلم خطابات السفساطيين، وخاصة خطابات Gorgias وAntiphon، كما يجب عدم نسيان وجوه أخرى أكثر قدما، لأن السفساطيين ليسوا أول من فحص تداعيات الصراع بين الطبيعة البشرية والمدينة، وإن لم يستخدم من سبقهم فئات الطبيعة physis والقانون nomos، على الأقل بالمعنى الذي سيتبناه في القرن الخامس. فخلل الإنسان وجشعه هما، منذ Hésiode، عدوان للنظام، فتابع الشعراء المأسويّون الطريق. «الطبيعة أرادت ذلك، فلا نلتفت إلى القانون»، كما نقرؤه في مقطع لـ Euripide. وفي Antigone لسوفوكل، ليس لقانون المدينة أي سلطة على علاقات الدم. سنعود إلى أهمية العلاقات العائلية وإلى المعاكسة الطبيعية بين طبيعة متبادلة جيدة وسيئة. من بين التفسيرات المعقولة لمركبات كلمتي nomos وphysis، المرهونة بما نختار لاعتباره جيداً وصالحاً للحكم، الفكرة «الروسوية» حول طبيعة قد تكون نقية وثقافة منحطة كانت دائما ثانوية بالنسبة لنظيرتها «الهوبزية» في تاريخ الغرب؛ أوبالأحرى، تتبعتها الخيال، مثلما تستدعي الخطيئة الأولية جنة عدن. غير أن الأنثروبولوجيا عندنا، كما يقول Agamben، ارتكزت دوماً منذ أواخر القرن الخامس، على النظرة التشاؤمية التي روجها السفساطيون حول الطبيعة البشرية. كائن لا يبحث إلا عن مصلحته، ينافس قسوة نظرائه، هذا هوالحيوان الذي على الثقافة التأقلم معه، وغالباً دون جدوى.

هل تستطيع الثقافة الانسحاب من اللعبة بما أنها ليست إلا مسألة اعتقادات وعادات محلية، وليست ميولاً متجذرة عميقاً في الفرد؟ «الأشياء الجملية والأشياء العادلة» يقول أرسطو، «تفضي إلى كمية من الاختلافات ومن الشكوك جعلتنا نعتقد أنها موجودة فقط بوصفها عرفاً وليس طبيعة». لم يكن أرسطو بالتأكيد سفسطائياً، ولكنه كان يركن إلى الطبيعة وأصالتها وحتى إلى سلطتها. فلهذا السبب كان يرى، مثل الكثير، التباينات الثقافية ثمرة تعدد العوامل، بالتعارض مع التحديد الذاتي للأشياء الطبيعية. لا تستطيع إرادة الانسان ولا العادة تغيير ميزات الأشياء الطبيعية. فاقذفوا الحجرة آلاف المرات، ستسقط دوما لأن هذه هي طبيعتها. يلاحظ Arthur Lovejoy وGeorge Boas أنه في زمن أرسطو، وصلت «الفيزس» لتبني معنى «الميزات الموضوعية أوالحقائق المستقلة في العالم الخارجي، في معجم علم الكون والميتافيزيقا، وبالتالي التعبير بشكل محسوس أكثر، مفهوم الموضوعية». منذ الأزمنة القديمة، كان فيزيس يحمل المعنى الذي نجده في «قوانين الطبيعة» الدائمة، منذ ألفي سنة قبل اختراعها في الموروث العلمي الغربي؛ وكانت العبارة تشير بشكل

خاص إلى رغبات الأقوياء والمهيمنين في مواجهة الضعفاء والمغلوبين. هذا هو«قانون الطبيعة» الذي يلمّح إليه السفسطائيCalliclès في Gorgias. يضع Thucydide في أفواه الأثينيين الكلام نفسه مقابل الـMéliens التعساء الذين حاصروهم. سنعود إلى هذه النصوص. ولأن الفيزيس تحيل على ضرورة مستقلة، فهي «بلا فاعل» إلا إذا خلق إله العالم، بحيث إن الطبيعة تحيل على ما لا يقع في مسؤولية البشر، في تصرفاتهم: الحاجات الملازمة وغير الإرادية للطبيعة الإنسانية. غياب الفاعل هوسمة أساسية من فكرة الغرب عن «الطبيعة»، خلاف الشعوب كلها التي تعيش في عالم مليء بالذاتية، هي كون مسكون بالشمس والقمر والنجوم والحيوانات والجبال والرعد والزرع، مجموعة من الأشخاص غير الإنسانية.

بالنسبة لليونانيين، النوموس من اختصاص الفعل الإنساني: نعرفه ونمارسه بوصفه فاعلاً، ولهذا السبب، هوطارئ وعابر وحتى عاجز عن تغيير الواقع، في علاقته بالطبيعة. (....)

إن كان بشكل الفن أوالقانون أوبشكل عام الأخلاق، مجموعة النوموس الصادرة عن أيدي الإنسان تقدم سمات (اللوكية lockéennes) كلها لصفات الإدراك الثانوية، مثل الحار والبرد، الحلو والمر. ولكن ما أعدم مصطلح الثقافة في الموروث الغربي، هوأن النوموس أصبح مرادفاً للمزيف مقابل أصالة الطبيعة وواقعيتها. حقيقة الثقافة، التي خلقها الإنسان الاصطناعي، ليست حقيقة الطبيعة. بالنسبة لـLovejoy وBoas:

«حصلت ظاهرة لغوية مهمة في التاريخ، من الناحية الأخلاقية، عندما كلمة «نوموس» التي كانت تعني في الماضي «بالتفاهم» أو«وفقاً للأخلاق» أصبحت تعني «بالخطأ» في دلالة ليس إلى «الذاتية» فحسب بل إلى الظرف «وفقا لـ».

تناقض حقيقة الطبيعة وزيف الثقافة يغذي علوم الإنسان anthropologies التكاملية التي وصفتُها اختزالا بالـ"روسوية» و«الهوبزية»، إذ كلاهما تثمن الطبيعة على حساب الثقافة، مع منح الطبيعة معنى متناقضاً. الأولى التي تعتبر أن نقاء الطبيعة وطيبتها تتحكم بهما الثقافة، تؤكد الأساطيرَ القديمة لـ Cronos، وجنة عدن والوحش الطيب الذي كان يعيش في أميركا وجزر تاهيتي في بداية العصر الحديث. التحق الطب الإيبوقراكي والغاليناني إلى هذا المفهوم، بحيث اعتبرت الصحة مثل حالة الجسم الطبيعية، وحيث كانت معالجة المرض تعني تصحيحه وإعادة توازنه، أوترك الطبيعة تفعل ما تشاء. فإن فكرة الأصالة في الطبيعة الإنسانية ثابتة في استحضار القانون الطبيعي، إضافة إلى الإيمان الطوباوي أحيانا في حقوق الإنسان الطبيعة والأخلاق العامة. إلى يومنا هذا،

إن فكرة الطبيعة المفيدة مقابل الثقافة المفسدة، تعود كحجة مريحة لتسويق المنتوجات "البيو" أومياه الينابيع النقية و«البدائية» في جزر «الفيدجي» (والتي عندما تعبأ في قوارير من البلاستيك تعطي خليطاً جيداً من الثقافة). والمفهوم الآخر للطبيعة الإنسانية، أكثر تشاؤماً، كان له تأثير عميق في النفوس، كما يمكن ملاحظته في العلاقات المتعددة التي حددت بين جشع الانسان الطبيعي والنظام الصادر عن الثقافة، كما جاء لدى السفسطائيين وصاحبهم Thucidyde. وضع هؤلاء أسساً افتراضية للفكر الغربي عن المجتمع.

باستثناء Protagoras، الذي كان يعتقد أن معنى العدالة والاحترام المتبادل سيتغلبان على الميول اللاجتماعية لدى البشر، بمعاونة الآلهة، فإن أغلب الحجج المقدمة تمتاز بالصلافة الواضحة. لنأخذ مثلاً جذرياً، كدخول Thrasymaque في «جمهورية» أفلاطون ليقول إن القوة تتقدم على القانون: «العدل ليس إلا مصلحة الأقوى». وفقا لهذا الجزم، إن بنية المجتمع نفسها تعكس المصلحة الأنانية للحزب الأقوى، إن كان الشعب في الديمقراطيات، أوالعدد القليل في حكم النخبة، أوشخص واحد في الحكم الجائر. يقول كذلك الخطيب Lysias: «يجب التذكر أولاً أن لا أحد، بالطبيعة، يكون حاكماً نخبوياً أوديمقراطياً، بل يحاول كل شخص وضع دستور لصالحه». يشبه ذلك مبدأ Bentham، الذي يؤكد أن المجتمع ليس إلا تكشّف بحث كل شخص عن مصلحته. في Gorgias، يصوغ Calliclès خطاباً أقل حدة يناسب السوسيوبيولوجيا والبحث عن سوابق لدى الحيوان: النظام والمشاعر الطيبة ليست إلا تنكّرات تغطي حب الذات الطبيعي، ما يضعف الأولى. هذه المجموعة من النوموس التي تعدّ طيبة هي في الحقيقة سلاح بيد الضعفاء الذي يناضلون من أجل مصالحهم ضد عدد صغير من الأقوياء. بالمطالبة بحكم العدل والإنصاف، وبستر مصالحهم الشخصية تحت العقل الجماعي، أغلبية الضعفاء تمنح نفسها فائدة قد تحجبها عنها الطبيعة، وهي منع العدد الصغير من ممارسة قوته من خلال تشنيعه. هكذا، يواصل Calliclès، ما كان عادلاً طبيعياً أصبح غير عادل بالاتفاق، ولكن لن ينجوالمجتمع أبدا من قانون الأقوى. بالنسبة للحيوانات أوالدول أوالعناصر البشرية، فمن العدل أن يتفوق القوي على الضعيف، الأفضل على الأسوأ، والأقوى على من هو أقل قوة منه، هذا ما تعلمنا إياه الطبيعة: (...)

في حوار الـmélien المشهور الذي ينقله Thucydide، يستخضر الأثينيون قانون السيطرة ذاته، إذ يمكن الاعتقاد أن اللجوء إلى «الطبيعة البشرية» له الوظيفة نفسها كما في الغرب الحديث، أي تبرير جاهز لممارسات ثقافية لا أخلاقية مثل خضوع المرأة، والزواج المنفرد بالتسلسل أوحب المال. بتحميل المسؤولية إلى الطبيعة، الكل يتبرأ من أي صراع أخلاقي (بين الامبريالية والمساواة

الديمقراطية (إيزونوميا) مثلاً، وخاصة إن كان هوالفاعل. هكذا يتصرف الأثينيون كما لولم يكن لهم أي خيار إلا السيطرة على الميليين الضعفاء. لأن إمبرياليتهم ليست إلا التعبير عن القانون العام والدائم للطبيعة:

«وفقا لما نفترضه عن الآلهة وما نعرفه باليقين عن الإنسان، نعتقد أن هؤلاء وأولئك يطيعون بالضرورة قانون الطبيعة الذي يرغمهم على السيطرة على الآخرين، كلما كانوا الأقوى. هذا القانون، فلم نضعه ولم نكن أول من طبقه حين تم وضعه. تناقله غيرنا ونحن نطيعه، كما يفعل من سيجيء بعدنا. لدينا اليقين أنكم وغيركم من الشعوب، لن تتصرفوا إلا بهذه الطريقة أن حصلتم على قوة مشابهة لقوتنا».

يبيّن Thucydide في حرب «بلوبونيسا» كيف تسمح ثنائية الطبيعة الداكنة والثقافة الهشة بالتقلبات المدهشة؛ وبين العلاقات العديدة لهذين المصطلحين، بعضها متناقض. عندما لا يناسبه استحضار الطبيعة البشرية، يتجاوزها Thucydide بكل سهولة. في المقطع الخاص بـ"الحوار الميلي» حيث يطبق قانون الأقوى، يتناسى مقطع مهم من كتاب 9 حيث ينكر الكورنثيون وحلفاؤهم الإسبارطيون العمل مثل الإمبرياليين الأثينيين، على الرغم من إمكانيتهم المؤكدة لذلك. بالفعل، وعكس الأثينيين الساعين لبسط سيطرتهم أبعد من إمكانية قوتهم، كانت ادعاءات الإسبارطيين أقل مما كانت تسمح لهم قوتهم. إن هذا المقطع مفصلي في عمل Thucydide، حيث يشدّد على تباين الميزة بين سبارطة وأثينا، ما يفسّر تباين سياستهما الخارجية واستراتيجيتهما العسكرية لكل منهما؛ يمكن الاستخلاص أن الاسبارطيين استطاعوا تحدي الطبيعة البشرية.

ينتج من الحب الطبيعي للسلطة أيضا تداعيات متناقضة، كما أشار Thucydide عندما جعله مسؤولاً عن انتفاضة Corcyre والإمبريالية الأثينية. في الحالة الأولى، إن حب السلطة «عدو أشكال التفوّق كلها» في حين أنه في الحالة الثانية يشكل السبب الرئيس. نأخذ مثلاً من بين غيرها من الأمثال حول الطبيعة الإنسانية التي تارة تخلق الثقافة وتارة تدمرها. في مثل آخر للتقلب بين النوموس والفيزيس، تبدوالثقافة في نظر Thucydide كالقناع العطوف لطبيعة إنسانية أنانية مستعدة لزج نفسها في جنون تدميري. الحرب الأهلية في Corcyre كانت أول صراع بسبب «حب السلطة المتجذر في الجشع والطمع الشخصي»؛ ولكن كان زعماء هذه الصراعات «يبحثون عن معالم الشرف لنفسهم ضمن المصلحة العامة التي كانوا يدعون الاهتمام بها»، وصولاً إلى تزيين الفوضى التي تسببوا بها بـ"كلمات جذابة، كالنظام والمساواة السياسية للمواطنين من جهة، وحكومة

أرستقراطية حكيمة ومعتدلة من جهة أخرى». أو أن الثقافة هي نوع مقيّد للنزعات الطبيعية، أوعندما تركن المدينة على أسس العدل والأخلاق والمساواة أومسيمات أخرى نبيلة، فلم تكن إلا تنكّراً شكلياً لطبيعة إنسانية أكثر صدقاً وأكثر قوة. خلال النقاش في جمعية أثينا حول مصير المدينة المنتفضة ميتيلان، يعلن Diodote: «بالخلاصة، يجب أن يكون المرء ساذجاً جداً لعدم النظر إلى استحالة كبح الطبيعة البشرية بالاستعانة بقوانين أوبأي تهديد كان، وإيقاف رجال انتسبوا بشغف إلى عملية ما».

باختصار، إن الطبيعة الانسانية ستبقى دائما الطبيعة الإنسانية، إن كانت مولدة للنظام أوللفوضى، في صيغتها المهذبة أوالعكس، في حقيقتها العارية أوفي شكل متنكر. هذا تاريخ صراع حيث تعمل الطبيعة الإنسانية ضد الطبيعة الإنسانية، وحيث تخرج دائما منتصرة. فهي التي تضبط السياسة الإمبريالية الأميركية في التاريخ، مع الفرق أن الولايات المتحدة التي تروّج للفردانية في العالم أعادت تسميتها «حرية فردية». ومهما كان الأمر، إن إرادة إقامة الديمقراطية الليبرالية في كل مكان تنطلق من الافتراض القديم بأن الثقافة هي طلاء سطحي وحساس في مواجهة ضربات الجشع الطبيعي لدى الإنسان، إضافة إلى قانون الأقوى. ماذا يقول فيلم Stanley Kubrick « Full Metal Jacket »عن حرب فيتنام؟ يقول شيئاً من نوع «وراء كل فيات Viet،ثمة أميركي ينتظر حريته». نفترض أن الملكية الشخصية، أوبمعنى آخر «رغبة الحرية» هي أمنية عامة للبشر كلهم، وبعد التخلص من التقاليد المحلية، باستخدام القوة إن تطلب الأمر ذلك، قد تتيح لكل الشعوب أن يكونوا مثلنا، سعداء وعادلين. في كتاب صدر حديثا عن العراق، يعلق فيه George Packer على كلمة دونالد رمسفلد الشهيرة، الذي تسلم منصب وزارة الدفاع الأميركية، حول أفعال النهب بعد وصول القوات الأميركية إلى العراق: «هذه الأشياء تحصل». السفسطائية واضحة: الكلمات التي استخدمها رمسفلد، والتي ستجوب الكرة الأرضية، تفترض فلسفة سياسية متكاملة. يرى وزير الدفاع في حالة الفوضى الخطوات الأولى للديمقراطية. بالنسبة له ولأعضاء آخرين في إدارة بوش، الحرية هي غياب أي إكراه. لقد منح الله الحرية للطبيعة البشرية، فهي ليست من إنتاج المؤسسات أوالقوانين الإنسانية. دمِّروا نظاماً مستبداً دام خمسة وثلاثين سنة، تجدوا مباشرة ظهور الديمقراطية، لأن الشعوب تريد الحرية.

نظرة أخرى للوضع البشري

التعارض بين الطبيعة (فيزيس) والثقافة (نوموس) قد أصبح إشكالياً عند ظهور الدولة، حين

أخذت تعتدي على العلاقات العائلية «الطبيعية»؛ غير أن السؤال باق: لماذا في اليونان وليس في المجتمعات التي عرفت التطور ذاته؟ في كل الأحوال، يجب الجزم بأن الصراعات العنيفة بين الدولة وبنيان القرابة، والتي منذ هوميروس أصبحت الحيز العام لدى الشعراء، تتضمن تفكيراً عميقاً حول التمييز بين الثقافة والطبيعة. في Antigone لسوفوكل، تقوم المأساة على التنافر، المتمثل بريبة أنتيغون إزاء كريون، الحاكم المستبد في ذلك الحين على مدينة Thèbes، بين مبادئ القرابة وتعليمات المدينة. في منعها من دفن أخيها، الذي قتلته المدينة التي كان يحاربها، قدّم كريون قانون الدولة على واجبات أنتيغون العائلية. استمر قرار كريون الحازم إلى أن أصبح ضحية التناقض ذاته، حين أدى القانون الذي وضعه إلى موت ابنه. لم يكن ربما مغزى هذه القصة إحدى أنواع الثنائية التي تضع الطبيعة والصالح في مواجهة الثقافة والطالح، فحسب. فأمر الواجب العائلي يتضمن نظرة إلى الوضع الانساني، التي لم تفطن إليها ربما فلسفاتنا الخاصة بالطبيعة الانسانية، فما معنى «المصلحة الشخصية» حين تربط بين الشخص والمصلحة علاقات بين أشخاص وليس بين أملاك شخصية؟

وراء المناظرات العادية حول الطبيعة الإنسانية وتداعياتها على مفهوم الثقافة، احتوى دوماً التقليد الغربي نظرة مغايرة للنظام والكائن، تلك التي درسها علماء الأنثروبولوجيا بكثرة: المجموعة المبنية على القرابة. في الحقيقة، لم يشدّد الغرب كثيرا على هذا البعد في الوضع الانساني، حتى وإن (أوربما لأن) العلاقات العائلية والقرابة هي منبع شعورنا وتعلقاتنا الأعمق. تنحدر فلسفاتنا الخاصة بالطبيعة الإنسانية التي تغفل هذا البعد، في أغلب الأحيان، من مجتمعات كبيرة ومنظمة وفقاً لمبادئ مختلفة تماماً. ما نفضل رؤيته في الطبيعة الانسانية، هي رغبات الرجل البرجوازي، مع إزاحة النساء والأطفال والتقاليد القديمة، على حساب المبدأ العام لقابلية الاجتماع الإنساني، أي القرابة. (...).

يتيح هذا التناقض الكامن تفسير بعض التعليمات المدهشة المتعلقة بعلاقات القرابة في الجماعة وتشكيل النظرة الذاتية لدى القدماء. صاغ كل من أفلاطون والقديس أغوستين بنية قرابة من نوع الهاواي hawaïen بوصفها نموذجاً للمجتمع البشري كافة: كان أغوستين يؤكد أن العائلة تشكل أول نظام اجتماعي في الجنس البشري، صادر عن الله، في حين كان أفلاطون يتصور مجتمعاً مدنياً مثالياً مشكلاً من نخب في جمهوريته الطوباوية. في أنظمة القرابة الهاواية (Hawaï)، كل عضومرتبط بالأعضاء الآخرين في الجماعة، كأم أوأب، أوأخت أوأخ، أوابن أوبنت. يقول أغوسطين إن ذلك ليس عبثا حيث حب الله العام يجعلنا جميعا من ذرية أب واحد، ويجعل

البشرية عائلة واحدة. هكذا سبق مطران Hippone، قبل 1500 عام، تحليلات E.B. Taylor حول تحريم العلاقة الزوجية في داخل العائلة – «تزوج بالخارج، أو اهلك!» – تحريم الزواج داخل العائلة الواحدة تسمح بتكاثر علاقات القرابة وتوسيع العائلة (....). باستحضارها جماعة مرتبطة بأب واحد، ودمج الأقرباء البعيدين في علاقات قرابة أولية (القرابة الاصطلاحية)، وتحريم العلاقة الزوجية داخل العائلة، والزواج بالخارج، كانت الأنثروبولوجيا القديمة قد أدركت القرابة بوصفها نوعاً من النظام الجماعي.

في كتابه Ethique à Nicomaque، قدّم أرسطوأفضل تعريف للقرابة. إن قراءة الفصول حول علاقات الصداقة التي تربط مختلف أعضاء العائلة، تذكرنا بقراءة Marilyn Strathern (حول المناطق الجبلية في غينيا الفوقى) أوJanet Carsten (عن سكان جزر اندونيسيا) اللتين عرّفتا القرابة كمجموعة من العلاقات مع الآخر تأسس الهوية الذاتية والموضوعية للشخص. بالنسبة لأرسطو، المرتبطون بالقرابة يتقاسمون ذات الهوية في موضوعين مختلفين: الأبناء هم «أنا» آخرون لدى أهلهم، الأخوة وأبناء العم والخال، وأقرباء آخرون أكثر بعداً مرتبطون بشعور الانتماء إلى ما بين، وإن كان على درجات مختلفة:

هكذا يحب الأهل أبناءهم كما يحبون أنفسهم (الكائنات التي تنبثق منهم هي مثلهم آخرون، «آخرون» لأنهم منفصلون عن الأب) ويحب الأبناء أهلهم كما لو ولدوا منهم (...).

اسمحوا لي بهذا التعميم: القرابة تشير إلى علاقة متبادلة. يتنمي الأهل بضعهم إلى بعض. قد يظهر هذا التبادل على شكل هوية، كما هي الحال لدى الأخوة أوأحفاد الأب الواحد. ولكن يمكن أن تتخذ شكل علاقة متبادلة وتكاملية، كما هي الحال لدى الزوج والزوجة. في كل الأحوال، العلاقة بالآخر، وبالتالي العلاقة بالذات والآخر، تحدد ضمنياً وجود كل شخص.

يتكلم أرسطو على قرابة الهوية، هوية واحدة وموحدة لكل الأعضاء المتميزين من جراء الولادة أوالنسب، وهوية تموضعت بتشارك مادة جسدية واحدة، وهم الأشخاص الذين ينتمون إلى «الدم ذاته» أوالجذع ذاته. ولكن في تشديده على علاقة الولادة أوالنسب، يبقى التحليل الأرسطي للقرابة مبتورا. ينقصه بالفعل التفكير بالتمايز القديم في الغرب بين القرابة الطبيعية بالولادة و«الدم» والعلاقات الإنسانية في الزواج أوبحكم القانون: نجد هنا المعارضة ذاتها بين الفيزيس والنوموس، التي لاحظها David Schneider في دراسة شهيرة لنظام القرابة في أميركا الحديثة. غير أن قرابة الدم ليست بالضرورة ميلاً عاماً في أنظمة القرابة، وليست مشكِلة لهوية مجموعة من الأشخاص. وجد

علماء الأثنولوجيا شعوباً تقيم علاقات القرابة والتضامن والهوية على مبادئ أخرى، مثل المكان، أوالتاريخ أوحقوق الملكية المشتركة، أوتبادل الهبات، أوإنتاج الغذاء، أوالذكريات المشتركة، كلها وسائل لإقامة علاقة متبادلة. ليس من الضروري التكرار، إلا لمعاكسة هذيان البيولوجيا الاجتماعية، أن معيار علاقات القرابة لا يتبع بالضرورة النسب، ولا يتضمن أي شكل من الهوية الجسدية بين الأقارب: إن المشاركة لمادة مشتركة ليست شرطا ضروريا للقرابة. ولكن ما يصلح عامة بالمقابل في الوصف الأرسطي للمقاربة كتوزيع هوية واحدة على عدة أشخاص، هوأخلاقية الهوية: على الأقارب تبادل الحب بينهم. لأنهم يتشاركون الهوية ذاتها، فهم متساوون، على الرغم من الفوارق من وجهة أخرى، والعلاقة الاقتصادية التي يجب تحقيقها بينهم هي المساعدة المتبادلة. وفقا لـ E.B. Taylor، «القرابة» Kinship و«العطف» Kindness لهما جذور لغوية مشتركة تحيل صراحة على أحد أعمدة الحياة الاجتماعية.

على الرغم من أخلاقية الحب هذه والمساعدة المتبادلة، لم تستطع مجموعة من «الأشخاص المتجانسة» أو«شعب واحد» يرتبط أعضاؤه بعلاقات قرابة التكاثر ذاتياً، حيث تحريم العلاقات داخل العائلة يمنعهم من الاعتماد على قدرتهم التكاثرية، ويجعلهم تابعين لشعوب خارجية من أجل تحقيق هذه الحاجة. تتيح التبادلات الزوجية جريان القوة الحيوية بانتقال بعض أعضاء المجموعة إلى مراكز أخرى، ما يؤسس لعلاقات قرابة أساسية بالاختلاف والتحالف، يولد منها أطفال إضافيون (تتطلب عادة هذه الانتقالات عملية تناسلية للرجال في الأنظمة الأمومية، وللنساء في الأنظمة الأبوية، أوالاثنين في أنظمة القرابة الأخرى). إن القرابة بالتحالف تعيش نوعاً ما حياتها الخاصة، وتظهر فعلياً إحدى السمات الروحانية في الحالة الإنسانية: وجود البشر رهن القدرة على الحياة والموت، وهم ليسوا أصحابها ولا أسيادها؛ هذه القدرة موجودة خارج تنظيم جماعتهم. في حال راقب الناس وجودهم الخاص، قد لا يموتون. فهم لا يضبطون أيضاً العناصر والفصول أوالعوامل التي تلحق بها أملاكهم. نفهم بالتالي لماذا تفصح العديد من الدراسات الأثنوغرافية عن العلاقة بين القرابة التحالفية والكيانات الفضائية التي تحكم مصير الانسان، ذلك لأن لهذه الأخيرة سلطة منح الحياة وأخذها، من خلال المعاملات الزوجية. حتى الآلهة المهمة يمكنها الارتباط بالتحالف، كما بإمكان أقرباء مهمين أن يكونوا آلهة. من هنا جاءت ملاحظة Edmund Leach الشهيرة: «تعدّ القرابة التحالفية كأنها تأثير ميتافيزيقي.» تمر التبريكات واللعن من خلال العلاقات التحالفية. نجد هنا أنه في نظام القرابة، كما هوفي العلاقات بين عناصر الكون بشكل عام، المغايرة هي شرط وجود الكائن.

تتكلم الدراسات الأثنوغرافية على «الأنا ما بين الشخصي» (هنود أميركا)، أوعن الأنا كـ"مكان

للعلاقات الاجتماعية أوالسِير الشخصية المشتركة» (جزر الكرولاين) أو أيضا على الأشخاص كـ"أمكنة متعددة ومركبّة للعلاقات التي تشكّلها (مرتفعات غينيا الجديدة). كتب Roger Bastide عن المفهوم الإفريقي «للفرد»: «فهوموجود بقدر ما هو«خارجي» أو«مختلف» عن نفسه». من الواضح أن في هذه المجتمعات، الأنا يتميّز عن الفرد المحدد، الواحد والمستقل الذي نعرفه – مثل هذا الفرد الأخص في نظرياتنا الاجتماعية، بل في نظامنا الخاص للقرابة. إن الشخص الفردي هوبالأحرى مكان الأنا المتعدد الذي يرتبط به بعلاقات متبادلة؛ للسبب ذاته، كل «أنا» موزّع بأقل أوأكثر في أشخاص آخرين. فكان McKim Marriot هوالذي لاحظ هذه الظاهرة في الهند وأول من طبّق عليها المعاملة الأنثروبولوجية: (...)

باختصار، في علاقات القرابة، يصبح الآخرون ملكية وجودي الخاص، والعكس صحيح. لا أتكلم هنا على تبادل الآراء التي تحدد العلاقات الاجتماعية المباشرة وفقاً لأصحاب مدرسة الفينومولوجيا. أتكلم على إدماج بعض العلاقات التي تشترط عليّ مشاركة الآخر في وجودي الخاص. إذاً «أنا الآخر»، فالآخر يهمني.

يعيش الذين يرتبطون بهذه العلاقات، أعضاء بعضهم لبعض، حياة أقربائهم ويموتون معهم. نعمل ونتحرك تحت سقف هذه العلاقات، باسم ابنه، أوابن عمه، أوزوجه، أوعضوقبيلته، أوخاله... الآخر موجود دائماً في الأفق. لاحظت Marilyn Strathern في هذا الصدد في غينيا الجديدة، أن لا قدرة العمل المؤثر (agency agentivité) ولا القصد الواعي يعبران عن الفردية، بمعنى أن كيان الآخر هوالشرط الداخلي لنشاط كل شخص. لا ينطبق ذلك على العمل فحسب، بل على الاستهلاك أيضا وهو«ليس فقط مسألة استبدال الذات، بل اعتراف وضبط العلاقات». على عكس الفردية البرجوازية التقليدية، الجسد ليس ملكية خاصة للفرد. كتبت Anne Becker عن الفيجيين أن «الجسد يقع تحت مسؤولية الجماعة الصغيرة التي تغذيه وتعتني به»، و«بالتالي، منح هيئة لهذا الجسد من اختصاص المجموعة أكثر من الفرد». تهتم القرية بشكل الجسد وتعلّق عليه، لأنه يجسّد قدرة الجماعة على الاهتمام بأعضائها، وقدرة الأفراد على مساعدة الآخرين. في جماعات القرابة، الجسد هوجسد اجتماعي، مكان للتطابق مع الآخر، والاهتمام به والمسؤولية اتجاهه، كما أنه مكرّس، لرفاهية الآخر، بشكل متبادل، وبالتالي، ليس ثمة أي تجربة فردية حصرا، بمعنى أن الأشخاص هم أعضاء، حيث تتشارك التجارب كلها. ليس على مستوى الإحساس، بل على مستوى الحاسة: الجسد هوالوسيلة التي يستخدمها البشر للتعبير عن الحوادث. يكتب Maurice Leenhardt عن الكلدونيا الجديدة أن «التجربة موزعة على الأشخاص» و«ليست فردية». عندما

يصاب شخص بوكعة صحية، يعاني انتهاكاً معنوياً أودينياً من قبل أقربائه، ما يعد ظاهرة عامة في الأثنولوجيا. ثمة العديد من المجتمعات التي يجب تعويض الأقارب من جراء جرح أحدهم (وأكثر في حال الوفاة وأقل عندما يتم قص شعره). في كثير من الأحيان، يمنح للقربى بالتحالف، من المتوفين أوالمصابين بجروح، تعويض خاص، لأنهم منبع حياته. هذا ما يمكن قراءته بالنسبة لـ Tinglit على الشاطئ الشمالي - الشرقي: (...)

كما أن هناك عدة مجتمعات حيث يتوفى الشخص رمزياً في الوقت نفسه مع أقربائه؛ لم يكتف الشخص بالتنكيل بنفسه فحسب، بل يبتعد عن المجتمع وفقا لشعائر مأتمية منافية للشخصية الاجتماعية العادية: حياة معزولة، جلد الذات، المنع من الاغتسال، الخ.. بالفعل، هذه الممارسات ليست منتشرة عالمياً، ولكن أحيانا، لم يتوف الشخص وحيداً. فالموت هو أيضا حدث مشترك.

هل الأنانية طبيعية؟ بالنسبة لغالبية الإنسانية، الأنانية التي نعرفها جيدا ليست طبيعية بالمعنى المحدد للكلمة: تعدّ نوعاً من الجنون أومن أعمال السحر، وشكلاً من الإبعاد والحكم بالإعدام، فهي على الأقل علامة ضرر يجب معالجته. لا يعبرّ الجشع عن طبيعة إنسانية ما قبل الاجتماعية بقدر ما يعبرّ عن نقص الإنسانية. فهويحفر هوة في العلاقات المتبادلة المحدّدة للوجود الانساني. إن كان الأنا والجسد والتجربة والسرور والحزن والقدرة على العمل والنية الواعية، وربما الموت، كلها علاقات شخصية متداخلة لعدد كبير من المجتمعات، وبكل ترجيح، للتاريخ البشري بمجمله، فإذن، المفهوم الغربي للطبيعة الحيوانية والأنانية لدى الانسان هوأكبر وهم عرفته الأنثرولولوجيا.

النظام الملكي في القرون الوسطى

من فكر القديس أغوستين اللاهوتي إلى علم الاجتماع لدى دوركهايم، يستند المجتمع على أسوأ ما فينا. من القرون الوسطى إلى الأزمنة الحديثة، تم اعتبار أن المجتمع هوالترياق القهري الضروري لأنانية الانسان. أكثر من ذلك، الإنسان فقط هوصاحب هذا الخبث الملازم لطبيعتنا. يلاحظ Paul Ricoeur أن سمة النظرة الغربية إلى الكون هي عدم اعتبار السوء بوصفه ظرفاً أصلياً ولا مأساة من صنع الآلهة، بل مرتبط فقط بمسؤولية الإنسان، هذا الإنسان المحب لذاته، الذي يخالف أوامر الله ليمدح نفسه. يقع جزء من المسؤولية على حواء والثعبان، طبعاً، غير أن آدم وحده هوالمسؤول. إضافة إلى أنه، وفقا للقديس أغوستين، بما أن الزرع موجود في منى آدم، «نجد نفسنا جميعاً في هذا الرجل». الخلافات بين القدماء حول فطرية طبع الإنسان لم تعد مهمة لأن الخطيئة الأولى وسمت حضورنا في مملكة المسيح للقرون القادمة. وفقا لـElaine Pagels، المفهوم الأوغستيني للخطيئة

الأولى «شكّل تفسيراً للطبيعة الإنسانية التي أصبحت، بالسراء والضراء، الإرث العام للإجيال من المسيحيين في الغرب، وأثرت بعمق في علم النفس والفكر السياسي.» السمة الأكثر تأثيراً في الفكر السياسي هي التوافق شبه الإجماعي حول وظيفة الحكم بشكل عام، والملكية بشكل خاص، أي قمع الطبيعة الحيوانية لدى الانسان.

بغياب الحكم، قد يأكل البشر بعضهم، كما يفعل السمك أوالحيوانات المفترسة. الرغبة اللامحدودة للجسد قد تسفر إلى حرب لا نهاية لها: في كل إنسان، بين البشر وضد الطبيعة. «انظروا كيف يضطهدون بعضهم» كما قال القديس أوغستين، «وانظروا كيف يفترسون بعضهم! وعندما تفترس السمكة الكبيرة السمكة الأصغر، تأكلها سمكة أكبر منها». كان Irénée de Lyon قد استعار حكاية السمكات هذه من التقاليد الحاخامية القديمة. «منح الله القانون الأرضي لصالح الأمم، حتى لا يفترس البشر بعضهم كالسمك، خشية من القانون». إن الصورة النمطية للسمك الكبير المفترس للأصغر منه للتعبير عن الطبيعة الإنسانية واسعة الانتشار في القرون الوسطى، وتستخدم إلى الآن كصورة هجائية للرأسمالية الليبرالية الجديدة (...). استخدمت الأسطورة المسيحية فكرة شبيهة للتعبير عن ضرورة الحكم الأرضي: البشر أسوأ من الحيوانات فيما بينها، «لأن لا الأسود ولا النمور تتحارب مثلما يتحارب البشر» كما جاء في «مدينة الله». فيقول Jean Chrysostome: «انزعوا عن المدينة قياديها، وسنمضي حياتنا، بأقل حكمة من الحيوانات، نفترس بعضنا».

نقد الغيريّة في العقل الاستشراقي

نقد خطاب الغرب حيال العرب والمسلمين

سمر الديوب [*]

تحتلّ مشكلة الأنا والآخر الحضاري منزلة مركزية في العلاقة غير المستقرة بين الشرق والغرب. وعلى التحديد بين العالم الإسلامي والسلطة الثقافية والإيديولوجية للغرب.

في هذه الدراسة للباحثة السورية سمر الديوب محاولة لمقاربة هذه المشكلة ضمن فضاء الغيريّة التي استحكمت بالعقل الغربي الاستشراقي منذ الحروب الصليبية وإلى عصور ما بعد الحداثة. ففي إطار هذه المحاولة سنقرأ نقداً للوعي التاريخي الغربي حيال العرب والإسلام باعتبارهما كينونة مغايرة للكيانية الحضارية الغربية القائمة على الاستعلاء والغلبة.

المحرر

العرب والإسلام والغرب قضية حيوية وحضارية كبرى لها حساسية معينة بسبب مايشهده العالم من تغيرات وتحولات شديدة الأهمية والخطورة؛ إذ تأتي أهمية دراسة الاستشراق بسبب تقلص الحواجز في عصرنا، وتداخل الثقافات. فلا توجد لدى المستشرقين قراءة واحدة للإسلام والعرب، كما لايصح أن نأخذ الغرب بقراءة واحدة.

قرأ المستشرقون العربيَّ والمسلم فكراً وأدباً بعين غير عربية، ويعد الاستشراق وسيلة للاطلاع على ما لدى الشعوب الأخرى، فمعرفة الذات يجب أن تمر عبر الآخر.

ويثير الاستشراق مجموعة أسئلة سيحاول البحث أن يبحث فيها حول طبيعته وأهدافه ووظيفته التي يؤديها، والوظيفة التي يؤمل أن يؤديها بوصفه أحد الفروع الرئيسة للدراسات الأدبية.

*ـ باحثة وأستاذة الأدب العربي القديم في قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سورية.

ويجيب البحث عن مجموعة أسئلة تتعلق بالمسكوت عنه في خطاب الاستشراق، ووضع عمل المستشرقين في الميزان، ومواقفهم المتباينة من الحضارة العربية والإسلامية، وأسباب هذا التباين، والوظيفة التي يجب أن يضطلع بها المستشرقون لإعطاء الصورة الحقيقية عن العرب والمسلمين في العالم.

1 - مقدمة

ينطوي الكلام على الاستشراق ضمن ما يعرف بثنائية ثقافة الأنا/ ثقافة الآخر، وهي قضية إشكالية منذ عصور خلت، وتزايدت حدتها مع ظهور ما عُرِف بمصطلح الاستشراق (دراسة الآخر الشرقي من وجهة نظر غربية)، وتصاعدت هذه الحدة مع ظهور الاستشراق الجديد، فثمة ثنائيتان سيدور هذا البحث حولهما: غرب/ شرق، وغرب/ إسلام.

وينطلق الاستشراق ـ في قسم كبير منه ـ من فكرة معادية للشرق هدفها السيطرة عليه، وتقسيمه. وظهرت محاولات كثيرة في مراحل مختلفة، وبأشكال مختلفة منها ما عُرِف بصدام الحضارات لدى هنتنغتون..

وننطلق من فكرة العلاقة بين الاستشراق والاستعمار، مفرّقين بين المدارس الاستشراقية والمستشرقين، فقد كان للمد الاستعماري في الدول العربية دور كبير في تحديد طبيعة النظرة الغربية إلى الشرق، لا سيما بعد منتصف القرن التاسع عشر. ويتعين على ذلك أن علاقة الاستشراق بالاستعمار أمر واقع، لكن من الخطأ ربط الاستشراق بمدارسه كلها بالاستعمار.

وقد كان الاستشراق من أهم الوسائل التي مهدت للاستعمار العسكري، وغزوالشرق ثقافياً وعسكرياً، وقد اعتمد الاستشراق الحديث على جهود المستشرقين لدراسة ما يتعلق بالعرب والمسلمين وعاداتهم ونفسيتهم.

فالاستشراق في بعض جوانبه حرب ثقافية وفكرية تشنّ علينا. ونذكر من المستشرقين مَن عمل بصفة رسمية مستشاراً لوزارته الخارجية تمهيداً للاستعمار مثل "فولفني" وهورحالة فرنسي اعتمد نابليون على ما كتبه في حملته على مصر، و"هاملتون جب" و"برنارد لويس" وقد عملا في خدمة الحكومة الإسرائيلية والأمريكية، و"لورانس" الذي مكث بين العرب في سوريا وفلسطين ثلاثة أعوام حتى أطلق عليه لقب لورانس العرب وأعد خرائط لسيناء لتسهيل استيلاء بريطانيا عليها و"روسو" الإيطالي الذي عمل على التمهيد لاستعمار بلاده لطرابلس.

ولا يعني الكلام السابق أن لكل المستشرقين أهدافاً استعمارية، ففيهم منصفون فقد أراد بعضهم دراسة علوم المشرق للتعرف إلى ثقافة الشعوب الأخرى كالمستشرق الألماني المعاصر "اشتيفان فيلد".

سيهتم هذا البحث بدراسة مضمرات الخطاب الاستشراقي، والبحث في الرؤيا الاستشراقية، والعلاقة بين الاستشراق والعولمة، وسيقدم اقتراحات تتعلق بتطوير عمل المستشرقين لتقديم صورة صحيحة عن العرب والمسلمين في العالم.

ويعني الكلام على الاستشراق وعي الأنا نفسَها من مرحلة تاريخية ماضية إلى اللحظة الحاضرة. ونقدنا الاستشراقَ يصدر عن كوننا شرقيين، نَعِي الأنا ضمن دائرة فيها الأنا والآخر. كيف رأى الآخرُ الأنا؟ وكيف تكونت هذه الرؤية لديه؟ وما الرؤيا التي تخفيها هذه الرؤية؟

شكّل الشرق مجالاً ساحراً للغربيين، وغامضاً منذ مرحلة قديمة، وقد دخلت رؤية الآخر الإسلامَ في دائرة الاستشراق، كما دخل الصراع بين العرب والصهيونية، وتأثير السلطة المنتجة للمعرفة السياسية فيه.

وتفرض إسرائيل ثقافتها الخاصة على العالم بتقديم صورة مشوهة للعربي والمسلم. فالعرب إرهابيون، والإسلام أصوليون، وهي محبة للديمقراطية والسلام؛ لذلك تشتد الحاجة إلى دراسات حول الاستشراق وبخاصة الجديد منه؛ نظراً لتزايد الدراسات التي تحمل عنوان الاستشراق الجديد، وثنائية الغرب / الإسلام، وهي ثنائية ضدية.

لقد أصبحت أمريكا القوة العظمى في العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وأوجدت ما سمي النظام العالمي الجديد، ومن بعده نظام العولمة هادفةً إلى إذابة الخصوصيات العالمية الأخرى، وفرض قيمها على العالم في الثقافة والسياسة والاقتصاد... وقد كشفت الحرب على العراق ثنائية الرؤية لثنائية غرب/عرب، فقد تطلع كثير من العرب إلى الغرب- وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية ـ بوصفها منارة علم وحضارة وديمقراطية. لكن الغرب الجديد لم يحقق هذه النظرة، فعمد إلى ذرائع وهمية، وشريعة تشبه شريعة الغاب؛ لتدمير العربي؛ ليبقى خارج التاريخ الحديث. إنها علاقة لا تقوم على الندية والتكافؤ، إنما على النظرة الفوقية، والاحتلال، والتجزئة.

ولا نستطيع أن ننكر ما لبعض الدراسات الاستشراقية من إسهامات جليلة في تناول الأدب العربي وفكره على وفق رؤية فيها الكثيرة من التجاوز والتخطي للصورة التقليدية للعربي والمسلم.

2 - كلام في مصطلحات استشراق، استعراب، استغراب

قرأ المستشرقون العربيَّ والمسلمَ فكراً وأدباً بعين غير عربية، والاستشراق وسيلة للاطلاع على ما لدى الشعوب الأخرى، فمعرفة الذات يجب أن تمر عبر الآخر، والتعرف إلى الذات هوتعرّف إلى الوعي بالآخر.

ويثير الاستشراق مجموعة أسئلة حول طبيعته، ووظيفته، وأهدافه، وبعض المصطلحات المرتبطة به بوصفه أحد الفروع الرئيسة للدراسات الأدبية، وتأتي أهمية دراسة الاستشراق في عصرنا الحالي الذي تتقلص فيه أنواع الحواجز، وتتداخل الثقافات. ويمكن أن نعدّ الاستشراق مرتبطاً بجملة معانٍ أبرزها حركة الغرب تجاه العرب والمسلمين، أما الحركة المخالفة فهي استغراب.

الاستشراق إذن ظاهر فكرية مهمة وخطيرة، أخذ أفكارَ الغرب ونظرياته المبنية على غايات وأهداف؛ لفرض مفاهيمه على العرب والمسلمين.

والاستشراق علم له مفاهيمه، ومدارسه، وفلسفته، وأغراضه. إنه باختصار علم العالم الشرقي[1].

يقوم الاستشراق ـ بحسب إدوارد سعيد[2] ـ على دعامتين أساسيتين ومتلازمتين هما:المعرفة والقوة. وكون هاتين الدعامتين متلازمتين يعني هذا الكلام أن كلاً منهما يحوي الآخر في داخله. فالمعرفة تحمل معنى القوة ودلالاتها، والقوة هي الانتصار المعرفي، والتفوق المعرفي، والمعرفة هي التسلح بالقوة اللازمة؛ للتعرف إلى الحضارات، ولتحصيل المعرفة بها.

والخطاب الاستشراقي الجديد ليس منقطع الصلة عن القديم، إنه استمرار له مع تفاوت في نسبة القوة.

ويتصل الاستشراق بفكرة مهمة هي العلاقة بين آسيا وأوربا، وهي علاقة قديمة تعود إلى أربعة آلاف سنة. ويمكن القول: إن الصورة التي تطبع الشرقي والغربي هي من عمل البشر، ولا يمكن أن تُفهم العلاقة بين الشرق والغرب إلا في إطار فهم القاعدة المادية والاجتماعية المحدِّدة لعناصرها بدءاً بالمستشرق، فالموضوع، فالاستشراق.

تسعى الدول التي تملك القوة والمعرفة إلى تقديم صورة جامدة عن الشرق /المسلم، فيغدو الفعل الاستعماري ضرورة ناجمة عن احتكار المستعمر القوة والمعرفة في آن.

[1]- سمايلوفتش، أحمد: د.ت، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف، مصر، ص23.

[2]- سعيد، إدوارد: 2003، الاستشراق المعرفة- السلطة - الإنشاء، ط6، نقله إلى العربية كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،ص32.

لقد تعددت منابع الاستشراق بتعدد هيئاته، ودوله، واتجاهاته، وأساليبه، وأهدافه، فثمة استشراق ثقافي، واجتماعي، وسياسي، وقد قام طرف واحد من ثنائية شرق/ غرب بالتحرك، فقام بمسح سوسيولوجي لدول الشرق؛ ليسهل التعامل معها، وبأبحاث سيكولوجية، واجتماعية يستطيع من خلالها تشريح العقلية العربية والمسلمة.

إن فكرة الغرب عن الشرق فكرة منبعثة من عنصرية واضحة، وهذه الفكرة لا يمكن أن تقوم على مبدأ علمي نزيه ومحايد إذ انطلق المستشرقون من قناعة راسخة بوجود فوارق بين الغرب والشرق، ومن تفوق الغرب على الشرق.

يفترض إدوارد سعيد أن ثمة طبائع ثابتة بالغرب متعلقة بالشرق من هوميروس إلى الاستشراق الحالي، وهذه الطبائع كرست مفهوم الغرب غرب، والشرق شرق[1] لكنّ تبني "سعيد" هذه الفكرة يناقض فكرته الأساس، وهي أن الاستشراق مرتبط بالقوة المهيمنة والمستعمِرة.

ويرفض صادق العظم[2] أن يكون الاستشراق بمعناه القدحي تصوراً ملازماً للعقل الأوربي يمتد في خط مستقيم عبر الحقب والعصور من هوميروس إلى المستشرق المعاصر غرونباوم مروراً بدانتي وفلوبير وكارل ماركس؛ لأنه يكرس عملياً أسطورة الطبيعة الجوهرية الغربية أوالأوربية الثابتة بخصائصها المزعومة، وعقلها الذي لا يتغير إلا في أحواله التاريخية، وأغراضه الطارئة زمنياً.

ويماثل هذا المصطلح مصطلح الاستعراب الذي أطلقه علماء التاريخ على المرحلة التي وصل فيها التأثير العربي إلى ذروته، وكان الغرب يقبل الوافد العَرَبي في العلوم والفكر قبولاً أعمى[3].

أما الاستعراب العلمي فهوعلم يدرس حياة العرب وعلومهم وحضارتهم وتاريخِهم وفلسفتهم. فالمستعرب هومن تبحَّر في اللغة العربية وآدابها، وتثقف بثقافتها من غير العرب.

يقودنا هذا الكلام إلى وضع معادلة مبدؤها: الاستشراق أصل، والاستعراب فرع منه، فكل مستشرق مستعرب، وليس العكس صحيحاً.

يقابل الاستشراق الاستغراب مع فارق أنه لا يوجد للاستغراب مدارس، وعلم له أصوله وأتباعه، ربما لأن المستغربين لم يبذلوا جهداً مماثلاً لجهد المستشرقين لفهم حضارتهم.

وربما امتازت دراسة إدوارد سعيد من غيرها من الدراسات؛ ذلك لأنه أثار مسألة وعي الآخر

[1]- المرجع السابق،63، 68.

[2]- العظم، صادق جلال:2004،ذهنية التحريم، ط2، دار المدى، دمشق، ص 18.

[3]- فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 34.

ذاتَه بدلاً من وعيه الآخرَ، أي وعي الشرق نفسه من خلال تصور الغرب له، ودعا إلى حركة تأسيس الذات باكتشافها أبعادها التاريخية والحضارية عبر شروط تكوينها الداخلية لا عبر الآخر، فـ "الاستشراق هوتجسيد لوعي نقدي ضدي غربي، ليس ظاهرة "شرقية" بمعنى أنه ليس عملاً شرقياً يهاجم الغرب، وإنما هوتفجير من داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليته الخلاقة على حيز من هذه الثقافة بطريقة جدلية ستؤدي في النهاية إلى إخصاب جديد لاستشراق من نمط جديد"[1].

العلاقة بين الشرق والاستشراق علاقة ضدية، فالاستشراق رؤية غربية للشرق. أما الاستشراق الجديد فقد اختلف في محور اهتماماته وأهدافه، إذ أصبحت ثنائيةُ غرب/شرق ثنائيةَ غرب/ إسلام.

فالإسلام والغرب قضية حيوية وحضارية كبرى، لها خصوصية وحساسية خصوصاً مع ما يشهده العالم من تغيرات وتحولات شديدة الأهمية والخطورة.

وتدور رؤية الغرب عالمَ الإسلام في العادة حول قضايا الجهل، والتخلف، واضطهاد المرأة، والإرهاب. فلا توجد لدى المستشرقين رؤية واحدة للإسلام. والتوصيف الموضوعي لإشكالية هذه العلاقة يرجع في صورته الحقيقية إلى مفارقات حادّة بين عالمين.

تقدّم الحفريات في نظام الاستشراق تساؤلاً مهماً: لماذا تستمر النماذج الأساسية التي أُرسيت منذ زمن إلى زمننا الحاضر؟

في الاستشراق الجديد إذن حلَّ الإسلام محلّ الشرق، وقُسِّم العالم إلى ثقافات يحتل الشرق الأوسط الشكل المتدني منها، والأكثر تهديداً وخطراً؛ لذلك وجبت السيطرة عليه.

أنتج الشرق ثقافة روحية قوية هي الإسلام. وربما سعى الغرب إلى التوحد حول ثقافة روحية واحدة؛ لمواجهة ثقافة الشرق، والسيطرة عليها.

نستطيع القول بشكل آخر: ليس ثمة استشراق جديد أوقديم، إنما هنالك مستشرقون جدد وقدماء. وقد طوَّر المستشرقون الجدد أساليب الاستشراق ومجالاته واهتماماته، بمعنى آخر أصبحوا أكثر تخصصاً في دراسات استشراقية خاصة بالعرب تحديداً (الاستعراب). والعرب الذين يقصدونهم هم الذين أسسوا حضارة إسلامية ازدهرت، وامتدت من الصين إلى المحيط الأطلسي؛ لذلك لابُدَّ من ربط العرب بالإسلام.

[1]- الاستشراق المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء، مقدمة المترجم، ص9.

لقد أوجدوا للإسلام هوية هي الأصولية، وحين قارنوه بغيره وصفوه بالإرهاب والأصولية، فقد صنعوا عدواً وهمياً، وحاربوه. وليس الأمر كذلك فحسب، لقد اعتمدوا عليه في تأكيد هويتهم.

الاستشراق الجديد استشراق شمولي، لا يقتصر على الفئة المثقفة، يزرع الخوف من الآخر، ويتهمه، وقد تنامت هذه الحركات بعد أحداث الحادي عشر من أيلول، فيجب - بحسب مايرى الغرب- استخدام القوة العسكرية لمحاربته، ومن ثمّ تحقيق الإصلاح الذي يوجِدُ الحرية والديمقراطية.

وهيمن الخطاب الاستشراقي الجديد على الخطاب الثقافي والسياسي في مركز القوة العظمى في العالم، موجهاً ثقله للإسلام لا للشرق، فأصبحت الثنائية الضدية إسلام / غرب تعني التلاقي بين مكان جغرافي ودين سماوي، وهي مفارقة لافتة، فأصبحنا نسمع عن الإرهاب الأصولي، والإمبريالية الإسلامية، والتهديد الإسلامي...[1] وهذا ماشرَّع لأمريكا حربها على الإرهاب الذي يمثله الإسلام بحجة أن الذين قاموا بتفجيرات الحادي عشر من أيلول مسلمون، فأباحت أمريكا لنفسها أن تفرض شروطها على الشرق الأوسط بحجة السلام، والهدف هوتحقيق الأمن لإسرائيل.

وكانت أحداث الحادي عشر من أيلول فرصة مهمة لأمريكا؛ لإعطاء الدعم لإسرائيل، فأباحت لنفسها الحرب على العراق بحجة أن صدّاماً داعم أساس للإرهاب، ومن ثمَّ كانت فرصة لإسرائيل؛ لتحقيق خطوة نحو الشرق الأوسط الجديد.

الحرب على الإرهاب حرب أفكار أولاً، فالغرب يرى أنه قادر على تحرير العرب المسلمين؛ لأنهم غير قادرين على تحرير أنفسهم.

أما الاستغراب فثمة من يرى حاجة لوجود علم اسمه الاستغراب، أي استبناء الغرب بوساطة الشرق كما فعل المستشرقون. لكنَّ الردّ على الاستشراق حين يكون بالاستغراب يجب ألا يكون صورة موازية للاستشراق؛ أي رسم صورة للغرب كما فعل المستشرقون بنا.

3 - مضمرات الخطاب الاستشراقي

يمتلك الشرق مصادر ثروات طبيعية نظر إليها الغرب بعين الطمع. وقد اتخذ الاستشراق في

[1]- انظر على سبيل المثال:

- كاش، إفريم: 2005، إعادة التفكير في الشرق الأوسط، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، مجلد 33، عدد2.

- كاظم، نادر: 2004، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، بيروت المؤسسة العربية للثقافة والنشر.

عصرنا الحاضر مفهوماً مختلفاً اصطلحنا على تسميته بالاستشراق الإسلامي؛ لذلك لن يكون محايداً، وسيكون عنصرياً.

يتضمن الاستشراق محورين مهمين:

- محوراً أكاديمياً يعنى بالتخصص بدراسة الشرق.

- محوراً فكرياً إيديولوجياً قائماً على التفريق بين الأنا والآخر، وتفضيل الأنا، وطريقة تقديم الآخر تنطوي على خلفية إيديولوجية تنم على الصراع الحضاري بين الشرق والغرب.

يمكن القول: إن الاستشراق القديم تناول الشرق الأدنى والأقصى والأوسط، والشرق الجديد ركزا اهتمامه على الشرق المسلم. إنه في نظرهم فضاء مغلق يحوي داخله الشرق بأكمله، فثمة شرق، وثمة مستشرق، والعلاقة ضدية بينهما، وثمة متلقٍّ لعمل الاستشراق في الغرب.

الخطاب الاستشراقي خطاب رؤيا، أطَّرَ الشرق بالمعرفة الغربية، وهواستشرق سياسي بالدرجة الأولى: إنه»مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق بحضارته، وشعوبه، وأقاليمه المحلية»[1] إنه نظام من الدراسة المنهجية المؤطرة بمعرفة سياسية سابقة. فدراسة مضمرات الخطاب الاستشراقي هي إصدار أحكام عليه.

لا تدل دراسات المستشرقين على واقع الشرق الحقيقي، إنها تدلّ على الشرق المصنوع مناسباً لأهواء القوة السياسية، وسلطة المعرفة الغربية.

وقد صدرت الدراسات الاستشراقية عن نظام أكاديمي جامعي مثَّل لهم الشرق مكاناً حالماً، وخصباً، ومصدر معرفة لشعوب وأماكن.

ونستطيع القول: إن المستشرقين قد وصفوا الشرق بعبارات جاهزة، لوجود معرفة سابقة وضعتها القوة الغربية. يرى إدوارد سعيد[2] أن الاستشراق كان مذهباً سياسياً مُورس إدارياً على الشرق؛ لأن الشرق كان أضعف من الغرب الذي ساوى بين اختلاف الشرق وضعفه. بدا الشرق على وفق هذه المعادلة أنه وُجِدَ؛ لتحقيق أهداف الغرب، وبدا الاستشراق موضوعياً ظاهرياً، ومفتعلاً مضمراً، واستطاع المستشرقون أن يوجدوا تلاحماً بين أفكارهم والنظريات المتعلقة بتاريخ الإنسان والحضارة والنظريات الفلسفية الكبرى، فالاستشراق الظاهر هوالأفكار التي تدور حول اللغة والفكر والثقافة

[1]- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص214.

[2]- المرجع السابق، ص 215.

والمجتمع الشرقي. أما الاستشراق المضمر فهوالفكر اللاواعي حول هذه المجتمعات. الاستشراق الظاهر استشراق قابل للتحول. في حين أن للاستشراق المضمر أسساً ثابتة لا تتحول. وإذا ما أجرينا مسحاً لأعمال كثير من المستشرقين فسنجد أن الفروقات ظاهرية على مستوى الظاهر، ومتشابهة على صعيد المسكوت عنه؛ ذلك لأن الشرق شيء، والمستشرق شيء آخر، يغيب الشرق الحقيقي في حاضر المستشرقين، فثمة غياب في الحضور، والعلاقة ضدية، إذ يحضر المستشرقون حين يغيب الشرق الفعلي عن الحضور. لقد أعلن المستشرق نولدكه عام 1887 أن خلاصة عمله كله بوصفه مستشرقاً كان تأكيد رأيه في المنزلة الوضيعة للشعوب الشرقية[1].

الاستشراق المضمر استشراق هدفه الحفاظ على مصالحه، وعلى نفسه، إنه الاستشراق الذي يسعى إلى نقل معارفه من جيل إلى جيل بوسائل متعددة منها التعليم العالي، والمنظمات العلمية، ووسائل النشر... وبهذه الطريقة يبقى قادراً على الاستمرار والتأثير. واللافت أن المستشرق يعاين الشرق وهوغريب عنه، وخارج دائرته.

المستشرق حامل مسؤولية، ووسيط نقل المعرفة من الشرق إلى الغرب، فهل حمل الأمانة بصدق؟! لقد خضع المستشرق لقوة المعرفة الغربية، فلم يكن وسيطاً أميناً في أغلب الأحيان مع أن الغرب إذا شاء يمكن أن يعدِّل من الهوة بين الشرق والغرب بقوته.

يرى إدوارد سعيد أن الغرب رسم صورة الشرق عبر مؤسسة الاستشراق، فأنتج صورة مشوهة هي نتيجة طبيعية لتعامل ثقافة ما مع ثقافة أخرى، ويرى أنه من الصعب تحصيل حقيقة علمية أوموضوعية عن ثقافة عبر ثقافة أخرى؛ لأن الصورة ستخضع للتشويه، والاختزال، والتخطيط، وهذا ما تفرضه الثقافة المتلقية على واقع الثقافة المغايرة[2].

يعني هذا الكلام أن أية ثقافة ستتبنى فكرة مشوهة عن ثقافة أخرى لا تعرفها، فتتلقاها لا كما هي عليه حقيقة؛ لأن ذلك خصيصة من خصائص العقل البشري، وهذا يناقض فكرته عن الاستشراق، والقوة السياسية.

تحتشد الثنائيات الضدية في العلاقة بين الشرق والمستشرقين، وخلاصتها تأكيد شرقية الشرق على حدّ تعبير إدوار سعيد[3]. وهي مقولة لها أهمية كبرى تتمثل في إيقاظ الفكر العربي والإسلامي، وتنبيهه على غاية الاستشراق والعولمة.

---

[1]- المرجع نفسه، ص220.

[2]- المرجع نفسه، ص 272.

[3]- المرجع نفسه، ص 41.

الاستشراق ضارب بجذوره في السياسة؛ لذلك لا يتسم بقدر من الحيادية التي يتسم بها النشاط الفكري المنتسب إلى العلم. ويمكن القول: إن الجدل الذي أثير حول الاستشراق لم يوسِّع هذا العلم، ولم يفتح له آفاقاً جديدة، إنما استثار ردود فعل دفاعية من مستشرقين، أومثقفين عرب.

الاستشراق الذي تحكمه القوة السياسية لن يمثله الشيء تمثيلاً إلا لخدمة المصلحة السياسية للجهة الأخرى، ويحتاج المستشرق إلى المعرفة الإيجابية؛ ليتزود بوعي حادّ في نظرته إلى الشرق. فثمة فرق بين المعرفة العلمية والمعرفة السياسية، وخطاب الاستشراق مشحون بالدلالة السياسية. وهذه الدلالة مرتبطة بالقوة التي أنتجتها، فقد نصَّب الغرب من نفسه صانعاً للمعرفة السياسية المرتبطة بالعرب والإسلام.

يرى أدونيس أن العمل الثقافي لا ينفصل عن العمل السياسي، والنضال الثقافي إنما هو في جوهره نضال سياسي[1].

العلاقة بين الظاهرة الاستشراقية والاستعمار صريحة حيناً، وخفية حيناً آخر، ولكن ليست كل مضمرات الاستشراق سلبية، فلبعض المستشرقين فضل في الكشف عن التراث والترجمة والتأليف والتحقيق وإنشاء دائرة المعارف...

لقد سيطر الغرب على الشرق قديماً سيطرة عسكرية، وأصبحت اليوم سيطرة فكرية ثقافية، فقد تضافرت قوى الغرب والاستعمار؛ ليشككوا في الحضارة العربية والإسلامية وتراثها الفكري، وقد عمل كثير من المستشرقين في وزارة الخارجية، وعلى رأسهم المستشرق أرنست رينان[2]. الذي كان يعمل مخططاً للاستعمار الفرنسي وغيره كثير من البلدان الأوروبية الأخرى التي اهتمت، ولا تزال تهتم بالاستشراق ودراساته، ثم أصبحت الصهيونية قاعدة الغرب الأساسية لعرقلة تقدم العرب، وتفريق صفوفهم، فاتحدت قوى الاستشراق والاستعمار والصهيونية.

لم يكن الاستشراق إذن طلباً للمعرفة، لقد كان وعياً غربياً ذا سيادة على كل ما هوشرقي، فاتخذ من المعرفة الثقافية جسراً للغاية السياسية والاقتصادية. ومركزية الذات تعني إزاحة الآخر.

4 - الاستشراق والعولمة

يتفق الاستشراق مع العولمة في الأشكال والهدف والغاية. وقد كان للذات العربية والإسلامية

[1]- انظر: مجلة مواقف،بيروت، العدد34، شتاء 1979، ص160.
[2]- سمايلوفتش، أحمد: د.ت، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص124.

فاعلية في صنع الحضارة الإنسانية، وقد تراجعت هذه الفاعلية لحساب الغرب الذي بدأ بالاستشراق الاستعماري، وانتهى بالعولمة المهيمنة على العالم. ويرى كثير من المستشرقين أن العرب والمسلمين بعيدون بعداً تاماً عن المشاركة الحقيقة في صياغة النموذج الحضاري الجديد وإنتاجه. وصورة العربي ـ برأيهم ـ صورة علق عليها غبار التغني بمجد التاريخ، لا يتسمون برؤية عقلية ناضجة، خلاف الغرب الذي بنى نهضته بهذه العقلية.

للاستشراق غايات وأشكال وأساليب تخدم الدول الغربية، وتنتهي بالسيطرة على الآخر، وإذابة ثقافته الخاصة، فالاستشراق الثقافي نتاج غربي يتسق والثقافة الغربية المسيطرة واتجاهاتها. وقد ذهب المستشرقون مذاهب شتى في دعاواهم منها ما كتبه لويس ماسينيون عن التصوف الإسلامي.

لقد استيقظ العرب على هدف الباحثين المستشرقين، وردّ العديد منهم على دعاوى الاستشراق، وكانت أوربا قائدة الاستشراق الغربي ومركزه، ثم حملت أمريكا هذه المهمة تحت عنوان العولمة بهدف السيطرة على العالم فكرياً واقتصادياً وثقافياً. ففي حين كان شعار المستعمِر قديماً (فَرِّقْ تَسُدْ) أصبح الشعار تحت مظلَّة العولمة (وَحِّدْ تَسُدْ)

تدور فكرة عدم الاعتراف بالحضارة غير الغربية إلى تمركز عقدة الذات التي يصفها روجيه غارودي بقوله[1]:

«إن الغرب اعتقد أنه مباح له تحديد مكانة الآخرين، والحكم عليهم لمصلحة تاريخه وغاياته وقيمه».

من هذا المنطلق اعتقد الغرب أنهم يعيدون السيطرة على الشرق، ويمتلكونه بالاستشراق.

كان يفترض بالاستشراق أن يواكب التغيرات التي أفرزتها العولمة، وتندرج هذه الدراسات الاستشراقية تحت عنوان قراءة الفكر والأدب عبر الثقافات، وقضايا الهوية وتمثيل الآخر، فلا تظهر الهوية إلا بالاتصال بالآخر، كما أن مقاربة الذات ينبغي أن تتم بوصفها نقطة التلاحم بين الهوية والاختلاف. فالتعرف إلى الذات هوتعرُّف إلى الوعي بالآخر الذي تحتويه، والوعي بالأوجه المتعددة للثقافة التي تشكله، والفهم الذاتي يتطلب الابتعاد عن الذات؛ للتخلص من المحلية المغلقة، ويفضي إلى تجاوز «المصادمات مع خطاب الاستشراق، وإتاحة الفرصة لإنماء خطاب يتجاوز الحدود الفاصلة بين الثقافات»[2].

[1]- غارودي روجيه: 1983، الإسلام دين المستقبل، تر: عبد المجيد بارودي، بيروت، دار الإيمان، ص175.
[2]- عبد المسيح، ماري تيريز: التمثيل المرئي للاسكنرية بين منعطف قرنين، مجلة نزوى عدد 27، ص-21 22.

5 - عمل المستشرقين في الميزان

يفترض أن يعمل المستشرقون على تقريب الثقافات والآداب بعضها من بعض، وإدخال إنجازات ثقافية ما إلى ثقافة أخرى، والإسهام في توسيع تأثير الأدب وفكره في المتلقي، وتعدّ الأعمال الاستشراقية ذات صلة بالتطورات الاجتماعية، تنقل الفكر من لغة إلى لغة، وكلما اتسعت قيمة الفكر والأدب ازداد اهتمام المستشرقين بهما.

ومنذ أن عقد مؤتمر المستشرقين الأول عام 1873 تمت الدعوة إلى تركيز الاهتمام على الدراسات العربية والإسلامية، وحين انعقد مؤتمر عام 1973 قُرر التخلي عن كلمة استشراق لمصلحة العلوم الإنسانية لكن مفهوم الاستشراق بقي حاضراً في الأذهان[1].

عالج المستشرقون قضايا اللغة العربية والشعر العربي القديم والحديث من وجهة نظر استشراقية، فالعروض العربي -على سبيل المثال- له خصائص مائزة، يختلف عن العروض الغربي؛ لذا وجبت دراسة العروض العربي بربطه بالنظام الصوتي الخاص به، لكن بعض المستشرقين درسوه على أساس النبر بوصفه أساساً للوزن، ولهذا الأمر مزالق، فقواعد النبر تتباين من قطر عربي لآخر، ومن مكان لآخر ضمن القطر العربي الواحد. فكيف يتحد وزن من زمن قديم؟!! ولوكان العروض العربي قائماً على أساس نبري لكان للبحر الواحد أوزان متعددة لا تحصى.

يناسب النبر اللغات الأخرى كالفرنسية مثلاً، وقد جاء الاهتمام به وليد وظيفة الوتد في الوزن، فالوتد ثابت كما يرى بعض المستشرقين[2]. وبعودة إلى مادة العروض في دائرة المعارف الإسلامية[3]. سنجد كلاماً لجوتهرلد فايل الذي انفرد في عدم إخضاع العروض العربي للأعاريض الأوروبية، وانصرف عمله إلى التحليل وتفسير فكرة دوائر الخليل، فكشف خطأ الاستشراق في دراسة العروض العربي انطلاقاً من نظام الأعاريض الأوروبية. وقد حاول بعض المستشرقين تجاوز النظام الخليلي في الدراسة، وتفجيره بهدف التبعية المطلقة حتى على مستوى العروض، والتشكيك في الميزات الذاتية للذوبان في ذات الآخر.

أولى الاستشراق اللغة العربية اهتماماً بالغاً؛ لأنها الهوية والمجتمع الناطق بها، وقديماً قالت

[1]- مجموعة من المؤلفين: 1995، الشرق والاستشراق والدراسات الشرقية، تر: د. محمد طجم، الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، العدد 83، ص 117 - 118.

[2]- انظر فريزر، ج، س: الوزن والقافية والشعر الحر، تر: عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد للنشر.

[3]- مجموعة من المؤلفين، دائرة المعارف الإسلامية، ص693.

العرب: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»[1]. وقد سعى كثير من المستشرقين إلى تشجيع العاميات؛ لتفكيك أواصر العربية الفصحى كما فعل المستشرق آلان جيرو.

واهتم الاستشراق بالأدب العربي؛ لأن له أثراً في الآداب الأخرى، ومنزلة، واستمراراً تاريخياً، ولأهميته في دراسة الشخصية العربية، وصلته بالإسلام والقرآن الكريم.

وربما فاق اهتمامهم بالأدب القديم اهتمامَهم بالحديث منه؛ ذلك لأن الأدب العربي الحديث على صلة بمقارعة الصهيونية، وهويعالج المشكلات العقدية والسياسية والدينية.

وقد شكَّك بعض المستشرقين في التراث العربي الإسلامي؛ للنيل من العقلية العربية، فالهدف الأساس المضمر هوالحط من قيمة العرب والمسلمين، وتفكيك وحدة العروبة والإسلام، وتقسيم وحدة الفكر والثقافة والأدب.

ويمكن القول: إن القضايا التي أثارها الاستشراق أخطر هجوم على العرب ولغتهم وفكرهم وثقافتهم.

وقد واجه العرب الأثر الاستشراقي، وتنبهوا على فوائده، وخطره على حدّ سواء. فلبعض المستشرقين أحكام خاطئة، ونذكر على سبيل المثال المستشرق ريبيرا[2] الذي ذهب إلى أن الموشحات والزجل من الشعر أندلسيان من أصل لاتيني، فأوجد نظرية ريبيرا في الغزل والموشحات، وانتهى إلى أن الزجل والموشحة فن شعري واحد، ولكي يدلل على رأيه استشهد بنموذج من الغزل الإسباني للشاعر الفاريزدي في ساندينو، وأجرى مقارنة بينه وبين نموذج من أزجال ابن قزمان الشاعر الأندلسي.

وقد عُرف عن مرجليوث تعصبه المقيت حين تكلم على الإسلام، وابتعد عن المنهج العلمي، فشكك فيه بإثارة الشكوك حول الشعر الجاهلي، وقد اتُّهم د. طه حسين فيما بعد بأنه بنى نظريته في الشعر الجاهلي متأثراً بالنظرية المرجليوثية.

تهدف فلسفة الاستشراق - بشكل عام- إلى جعل المعرفة ميداناً لنشاطها، والتجربة ميداناً لبحثها. وتنشد الفلسفة الوصول إلى الحقيقة، والإحاطة بجميع الظواهر المحيطة بنا.

ولا يمكن للحضارة العربية الإسلامية أن تتجزأ، أوتنفصل عن التجربة البشرية، ومن الطبيعي أن يهتم الاستشراق بها، لكنه قد نحا نحواً تفوقياً بهدف إبراز تفوق الغرب على الشرق. ونزع بعض

[1]- النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن: 1933، المواقف والمخاطبات، نشر أربري، القاهرة.
[2]- بالنثيا، آنخل جنثالث: 1955، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: د. حسين مؤنس، النهضة المصرية، القاهرة، ص143 وما بعدها.

المستشرقين إلى تحليل الفكر العربي والمسلم، فحللوا منهج العلم والدين، ودرسوا تاريخ العرب والإسلام من جهة التأثير والتأثر للإحاطة به إحاطة شاملة.

وميدان الدراسات العربية الإسلامية ميدان واسع جداً؛ لذا كان لابد من التخصص للإحاطة به، فنتجت بحوث مثل كتاب أرنست رينان (ابن رشد)،[1] فأحيا الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الحديث.

وقد نظر بعض المستشرقين إلى الإسلام على أنه بنية سياسية إيديولوجية معادية، وفي الوقت نفسه يرونه حضارة مختلفة اقتصادياً وفكرياً لدرجة تثير فضول الكثيرين[2].

وأغلب دراسات المستشرقين تعادي الإسلام، أوتخاف منه، ولعل أبرزها فكرة صدام الحضارات التي أتى بها صاموئيل هنتينغتون الذي رأى أنه بعد صعود الإسلام انتهى اكتساح العرب الغربَ، واستطاع الصليبيون بنجاح مؤقت الإتيان بالمسيحية إلى الأرض المقدسة، وفي القرن الرابع عشر إلى السابع عشر قلب الأتراك العثمانيون الميزان، وبعد انهيار القوة العثمانية فرضت بريطانيا سيطرة الغرب على معظم شمال إفريقيا والشرق الوسط، فالعالم -برأيه- مثقل بالصدام بين الغرب والإسلام، وقد يصبح أكثر خطراً في المستقبل[3].

أخذ هنتينغتون من تاريخ العلاقات بين الغرب والإسلام الصراع والنزاع فقط، وهي فكرة تصب في مصلحة إسرائيل التي زرعت نفسها في قلب العالم العربي.

وثمة قراءات موضوعية لكنها قليلة قياساً إلى خطابات المتحاملين. ويعد كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد الكتاب الأكثر نقداً لحركة الاستشراق بمفهومه القديم، فقد وصفه أحد المستشرقين بقوله: «إن آراء هذا الكتاب واتهاماته كانت ستدفع عدداً كبيراً من المتخصصين الغربيين في الحضارة الإسلامية وتاريخ الوطن العربي إلى التورع عن إطلاق لقب مستشرقين على أنفسهم، واللجوء إلى تسميات أخرى لوصف طبيعة وظيفتهم بينها (متخصص في الشؤون الإسلامية)، أو(خبير في السياسية العربية المعاصرة). أو(باحث في علوم الاجتماع»[4]...

المستشرق – إن أراد- قادر على تصحيح الصورة المشوهة عن العرب في الغرب في أثناء اطلاعه

---

[1]- رينان، أرنست: 1975، ابن رشد، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

[2]- رودنسون، مكسيم: 1982، جاذبية الإسلام، تر: الياس مرقص، بيروت، دار التنوير، ص18.

[3]- انظر: مجموعة من الكتاب: 1995، صدام الحضارات، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت.

[4]- انظر: صحيفة الحياة، لندن، العدد 11 - 952.

غير المتحيز على الفكر العربي وأدبه؛ لأنه ينقل علمه إلى الغرب، لكنه يدرس الإسلام بوصفه ديناً، والعرب بوصفهم قوماً، وهذا التناقض الظاهري يزول بمجرد فهم الإسلام بوصفه ديناً للحياة برمتها. و«من المألوف الآن أن مصطلح «إسلام» هوالنظير ليس فقط للمسيحية، ولكن للعالم المسيحي أيضاً، وليس لدين بالمعنى الغربي الضيق فحسب، ولكن لحضارة كاملة نمت تحت رعاية ذلك الدين، إنه أيضاً... هوية سياسية، وولاء يسمو فوق جميع الولاءات والهويات الأخرى»[1].

ففي الوقت الذي تتعالى فيه أصوات المستشرقين الذين يضمرون حيناً، ويصرحون حيناً آخر نجد أن ثمة مستشرقين ينتقدون صورة الإسلام المشوهة لدى الشعوب الغربية، ويستعيدون المكتسبات الحضارية الكبيرة المأخوذة عن الحضارة الإسلامية. فقد تحدث المستشرق الإنكليزي مونتجووي وات[2]. عن هذه الفكرة، والمستشرق مارشال هودجسون[3] في موسوعته مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية.

وثمة مستشرقون ينتقدون وسائل الإعلام الغربية المقروءة والمرئية التي تسم العربي والمسلم بالتطرف والإرهاب والأصولية لمصالح صهيونية معادية للإسلام. ترى المستشرقة الألمانية آني ماري شميل أنهم يميلون إلى مساواة الإسلام اليوم بما يسمى بالأصولية والإرهاب نتيجة فهم خاطئ للدين. وجهلهم بالإسلام يجعلهم يحكمون على الوسائل التي تقدمها لهم وسائل الإعلام بصور دامية تسلب منهم كل قدرة على الموضوعية[4].

ولكثير من المستشرقين فضل في التنقيب عن التراث العربي، والكشف عن كنوزه الرائعة، فقد أثروا مكتبات العالم بأدب العرب الثري، ووجهوا الأنظار إليه، ويعدّ كارل بروكلمان من المتميزين مع

---

[1]- لويس، برنارد: 2007، الإسلام والغرب، ترجمة وقدم له د. فؤاد عبد المطلب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، مقدمة المترجم، ص23.
وفيما يتعلق بالرؤية الرافضة للإسلام التي تكونت على أيدي المستشرقين انظر:
زيادة، د. خالد: 1983، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربي، ص235 يعلل سبب هذه النظرة بعدم الإخلاص في النقل الحضاري والتعامل مع الحضارات لدى المستشرقين.
وقد توسع اهتمام المستشرقين بالإسلام في الدراسات الغربية المعاصرة، فكأن حركة استشراق جديدة قد بعثت بعد أن أعلن جاك بيرك انتهاء زمن الاستشراق عام 1975. انظر حميش، د. سالم: 1991، الاستشراق في أفق انسداده، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ص7.

[2]- انظر: وات، مونتجووي: 1983، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، تر: حسين أحمد أمين، دار الشرق، بيروت.

[3]- انظر هودجسون، مارشال: 1995، مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية، مجلة الاجتهاد، بيروت، السنة السابعة، العددان السادس والعشرون والسابع والعشرون، ملف تاريخ الإسلام وتاريخ العالم.

[4]- هوفمان، فيلفرومراد: 1993، الإسلام هوالبديل، تر: محمد مصطفى ماذج، د. م نشر، بيروت، ص18.
وأبرزت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه إسهامات العرب والمسلمين في تطور الحضارة الإنسانية، وقد عُدّ هذا الكتاب من أهم الكتب التي أنصفت العرب. انظر: هونكه، زيغريد: 1986، شمس العرب تسطع على الغرب، ط8، تر: فاروق بيضون وكمال الدسوقي، دار الآفاق، بيروت.

أن له أخطاء سببها عصبيته مثل رأيه في شعر حسان بن ثابت أنه مبتذل لا يصل إلى مستوى جدّ رفيع[1]

لكل مستشرق موقف فكري يكشف عن شخصيته، حاول النفاذ إلى الشخصية العربية والإسلامية بمحاولات مستمرة، ومن المستشرقين الذين لديهم إسهامات مائزة نذكر رينولد نيكلسون، وكارلونللينو كوديرا الذي علا صوته بالثناء على المسلمين، ومجد أعمالهم، وأعلن فضلهم على الحضارة الإنسانية، وحفاظهم على التراث القديم، ووصل به الأمر إلى الدعوة إلى تعريب الحضارة الأوربية يقول: «من الخطأ العمل على أوربة إسبانيا، بل الواجب تعريب أوربا، وعلى إسبانيا أن تسترد دورها الأندلسي القديم في هذا التعريب»[2].

وقد أنصف الاستشراق الألماني المعاصر الأدب العربي القديم؛ لأن المدرسة الاستشراقية الألمانية هي مدرسة محافظة إلى حد كبير، ولأن المستشرق الألماني صبّ اهتماماته العلمية كلها في دراسة التراث العربي بعيداً عن السياسة والأيديولوجيا الفكرية أوالدينية إلى حدّ بعيد[3].

وقد شعر المثقفون أن روح الحضارة العربية تعبر عن نفسها في الشعر بصفة خاصة. أما الجيل الحديث فقد اهتم بالأدب الحديث؛ لأنه يعالج المسائل الاجتماعية أكثر من اهتمامه بالأشكال الفنية.

6 - وظيفة المستشرقين في عالم متغير

اعترف الغرب في بعض الدراسات الاستشراقية المتعمقة في ميادين الأدب المقارن بوجود المثاقفة المعكوسة تقديراً لإسهام الفكر العربي الإسلامي في تكوين الفكر الأوروبي[4].

يجب أن تتصف دراسات المستشرقين بالموضوعية، ولا يتم ذلك من دون التخلص من الإرث التاريخي الحافل بالنزاع، والعلمية، والإيجابية، والنظرة المستقبلية حين يتم النظر إلى ما يمكن أن

[1]- بروكلمان، كارل: 1962، تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر، ج152/1 - 153.

[2]- كوديرا: د.ت، الإسلام والعرب في دراسات العلماء الإسبان، فصل مكتوب عن كوديرا، نقله د. مصطفى الشكعة ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج.

يقول المستعرب الإسباني بيدرومارتينيث مونتابث: (لوأن أي أدب غربي آخر أراد أن ينتج شعراً حول ما هوعربي فإن عليه أن يخرج خارج حدوده. والأدب الإسباني لا يحتاج ذلك؛ لأن ما هوعربي موجود داخل بيتنا: في الريف، في المدن، في الناس، في العادات) انظر: خانثينتولوهث، غورخه: 1991، بصمات عربية عند بعض شعراء القرن العشرين الإسبان، تر: رفعت عطفة، مجلة المعرفة، دمشق، العدد 338، تشرين الثاني ص171.

[3]- درابسة، د. محمود، 2003، الاستشراق الألماني المعاصر والنقد العربي القديم، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، إربد، ص 7، 11.

انظر أيضاً: مجموعة مؤلفين: 2008، مرايا الاستشراق الألماني المعاصر والشعر العربي، تر: د. موسى ربابعة، ط1، دار جرير، إربد، ص7.

[4]- انظر على سبيل المثال: رانيلا، أ.ل: 1999 الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية، الكويت.

يقدمه الإسلام للغرب وحضارته؛ ولتحقيق هذه الفرضية لابد من انفتاح الغرب على الإسلام بدلاً من صدام الحضارات، وبذلك يتغير التصور الإيديولوجي السائد الذي يحكم علاقة الشرق بالغرب بإحلال المعرفة التاريخية مكان المعرفة الإيديولوجية. لقد ارتبط الاستشراق بالمعرفة والقوة، ويجب إيجاد معرفة حقيقية بالإسلام لا ترتبط بالقوة.

كما يجب على المستشرقين احترام الاختلاف الثقافي، أوالخصوصية الثقافية بين الشعوب، وأن يغيروا نظرتهم إلى ذواتهم، وأن يوجدوا رؤية فلسفية تعيد تشكيل الذات الفلسفية للغرب.

الصورة المشوهة للعربي والمسلم صدى للصراع السياسي والديني والعسكري فيما قبل. ويفترض بالاستشراق أن يكون البعد الآخر المكّون لما هوموجود لدى الشرقي.

يجب أن يكون موقف المستشرقين من الحضارة الأخرى موقف احترام الهويات الحضارية، واعتراف بالندية من دون شعور بالنقص لدى الآخر؛ ليستطيع الآخر أن يدخل معهم في علاقة حوارية.

ويفترض أن يتوافر استعداد جدّي للاطلاع على حضارة الآخر واستيعابها وذلك بالتخلي عن أشكال التعصب الفكري والديني والعرقي.. لقد قدّم كثير من المستشرقين فكرة عن الشعوب الشرقية والمسلمة أنها ذات طبيعة ثابتة فكرياً وثقافياً، فهم شعوب روحانية متمسكة بالإسلام؛ لذا يجب أن تنطلق دراسات المستشرقين من فهم خصوصية الشرق، والثابت والمتحول لديه، ومن فهم ثقافته المتمايزة جوهرياً عن الغرب، فإذا تعامل الغرب مع هذه الثقافة بجهازه المعرفي المختلف عن الجهاز المعرفي للشرق فسينجم عنه شرق متخلِّف أمام غرب متحضر، فلكل من الطبيعتين الشرقية والغربية خصائص مائزة في مستواها ورقيها.

حين يعرف بعض المستشرقين الخصوصية الأدبية للأدب العربي يتعلمون احترام العرب وحضارتهم ويعلمونها لغيرهم.

7 - وظيفة العرب والمسلمين

يحتاج الوعي النقدي بالاستشراق إلى وعي نقدي ضدي، أي يجب أن يتوافر فريق عمل عربي ينطلق من وعي نقدي بتصورات الاستشراق ومذاهبه، يُخضع الأعمال الاستشراقية للتحليل النقدي.

لقد تحولت المفاهيم الغربية عن الشرق إلى حكم غربي عليه؛ بسبب الدوائر الاستشراقية، وليست هذه القاعدة عامة، فكثير من كتاباتهم متشبعة بروح الاستعمار. ويجب أن تُدرس الكتابات المقاومة لها في الأماكن المستعمَرة دراسة طباقية محكمة. وحين نقرأ نتاج الآخر يجب أن نقرأ نتاج

المقاومة ضد الآخر في الوقت ذاته؛ لأن الاثنين معاً يسطران صفحات التاريخ، فقد رأى إدوارد سعيد[1] أن ثمة طباقاً انعكاسياً بين رواية كونراد (قلب الظلام) ورواية الطيب صالح (موسم الهجرة إلى الشمال)، وقد وقف لأمثال المستشرق برنارد لويس، فكشف مساوئ بعض المستشرقين، أوالكتاب المأمورين - على حد تعبير جوليان بندا في كتابه خيانة الكتبة[2].

يجب أن يحضر العرب والمسلمون مؤتمرات الاستشراق، وأن تتم الاستعانة بهم في مراكز الاستشراق، كما يجب أن تترجم الأعمال العربية إلى اللغات الأجنبية.

ولعل من المفيد أن يعاد النظر في مناهج دراسة الأدب العربي في مدارسنا وجامعاتنا من مفهوم الصورولوجيا؛ لتفسير النصوص التي يسبب فهمها إشكالاً فيما يتعلق بالآخر. ويتبع ذلك إقامة الندوات العلمية حول صورة العرب والمسلمين، والتشجيع على إقامة أبحاث ضمن مجال الصورولوجيا.

ومن المفيد أيضاً الدعوة إلى حوار الحضارات، لا صدامها؛ لإبراز النقاط المشعة في الحضارة العربية والإسلامية عبر نشاط ثقافي وإعلامي وعلمي، وتحت رعاية سياسية عالية المستوى.

إن على المثقفين الذي سيتولون هذه المهمة «أن يكونوا أفراداً مدققين، وذوي شخصيات جبارة، ويجب أن يكونوا في حال معارضة شبه دائمة للوضع الراهن»[3].

ويجب عليهم أيضاً بناء علاقات ثقافية لا تحكمها التبعية، ويمكن القول: إن التحرر الثقافي عنصر أساس للتحرر السياسي والاقتصادي. وللعرب مصلحة ثقافية في أن يزول هذا الحاجز، وهذا الخلل؛ لتكون العلاقات متوازنة ومتكافئة.

كما يجب أن يترافق هذا الجهد مع جهد إعلامي ثقافي خارجي كبير؛ ليقوم المستشرق بوظيفة استقبال الأدب العربي وفكره بصورته الصادقة.

إن إعادة النظر في الاستشراق من أجل صياغة استشراق جديد لا يمكن أن يكون مجدية إن لم يواكبها تدخل قوي يعزز العلوم الإنسانية باقتراحات جديدة، وبذلك يتم الانفتاح على مشروعات بحثية جديدة.

لا يجابه تجدد الفكر الاستشراقي إلا بتجدد الفكر المناهض له؛ ذلك لأن الاستشراق عمران

[1]- سعيد، إدوارد:1977، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبوديب، دار الآداب بيروت، ص70.
[2]- انظر: سعيد، إدوارد: 1999، حوارات مع دافيد باراساميان، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق.
[3]- سعيد، إدوارد: 1996، صور المثقف- محاضرات ريث، نقلة إلى العربية غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ص 24.

فكري متشابك يتخذ أشكالاً مختلفة باختلاف الحقب الزمنية، واختلاف العلاقة بين طرفي الثنائية: المهيمِن /المهيمَن عليه. ويشكِّل الخطاب الاستشراقي الإطار المعرفي الذي يتخذه المستعمِر؛ لإعادة توليده ذاته ضمن آلية جديدة.

حين نضع في يد المستشرقين أعمالاً أدبية متطورة فنياً وفكرياً يمثل وجودها إنجازاً حضارياً سيكون لذلك وظيفة في تصحيح الصورة المغلوطة، وحين يتعامل المستشرقون مع الإبداع العربي بصورة خلاقة سيتأثرون بها شكلاً ومضموناً، وهذا ما يسهم في إغناء العلاقات الأدبية بين الشعوب.

وأخيراً يجب متابعة الأعمال الاستشراقية المتعلقة بنا بصورة دقيقة، وحصرها بيبليوغرافياً وهذا الهم ليس قطرياً. إنه هم قومي يحتاج إلى قرار سياسي، ودعم مادي.

كما يجب تقديم دعم مناسب للمستشرقين؛ لأنهم يقدمون خدمات للأمة العربية والإسلامية بمدّهم بما يلزم من المراجع؛ للاطلاع على ما يحتاجون إليه، وتقديم منح دراسية لهم؛ ليتمكنوا من الاطلاع والإقامة، ومشاركتهم في المؤتمرات والندوات حول الثقافة العربية والإسلامية، واقتراح جائزة خاصة بالمستشرقين.

8 - خاتمة

- أثار الاستشراق مجموعة أسئلة حول طبيعته، وأهدافه، ووظيفته، ومضمراته بوصفه أحد الفروع الرئيسة للدراسات الأدبية، كما أثار فكرة صعوبة تصور وجود ثقافة حول العربي والمسلم من دون وجود ثقافة الآخر، واحتكاكها بثقافته.

- ارتبط الاستشراق بالنشاط السياسي الاستعماري منذ نشأته، وقد غذّت فكرة هنتنغتون (صدام الحضارات) الاستشراق الجديد الذي بني على ثنائية غرب/ إسلام. ويمكن القول: إن مايعرفه العالم من صراع حضاري إنما هوإفراز طبيعي لتراكمات سوء تفاهمات تاريخية متتالية حالت دون قيام حوار حضارات حقيقي. واعتماد المنطق والفكر في تصحيح الأفكار الخاطئة التي يحملها الواحد عن الآخر كفيل بإعادة الأمور إلى وضعها الطبيعي، وهي مسؤولية تعود في جزء كبير منها إلى المثقفين.

- يستمد خطاب المستشرقين فاعليته من المسكوت عنه، ومن المتخيل الغربي السلفي عن العرب والمسلمين.

- نفتقد إلى الاستغراب بوصفه فرعاً معرفياً يجعل من الآخر موضوعاً للاكتشاف والتفكير مع أن الاستغراب ليس حلاً للرد على الاستشراق.

- يُظهر الاستشراق الثقافة المنتجة له أكثر مما يظهر الموضوع الأساس-الشرق. فالشرق نقيض الغرب بالمعنى السلبي، وكثيراً ماربط الغرب نظرته إلى الشرق بفكرة الذكورة (الغرب) الذي يحاول أن يسيطر على الشرق (الأنوثة)، ويمتلكها؛ ذلك لأن الغرب بتعقيداته المادية والحضارية الاستعلائية، وبأنماط حياته رفض التعامل بندية مع الآخر، وحاول أن يجرده مما اكتسبه من ثقافة، وعلم، وسلوك، ورؤية.

- اختلفت نظرة المستشرقين إلى العرب والمسلمين ما بين نظرة عرقية، ومعتدلة، ومحافظة، ونظرة مركزية الفلسفة، فمركزها غربي أوروبي، ولهذه النظرة أساس إيديولوجي. كما اختلفت دوافعهم ما بين دوافع اقتصادية وإيديولوجية ودينية وعلمية ونفسية وتاريخية.

الاستشراق عملية تهم الطرفين، ولا يمكن النظر إليه على أنه شأن ثقافي أجنبي.

التمييز بين الشرقي والغربي هوأساس الإيديولوجيا الرأسمالية.

مراجع البحث

1. بالنثيا، آنخل جنثالث: 5591، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: د. حسين مؤنس، النهضة المصرية، القاهرة
2. بروكلمان، كارل: 2691، تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر
3. حميش، د. سالم: 1991، الاستشراق في أفق انسداده، الرباط، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية
4. خانثيتولوهث، غورخه: 1991، بصمات عربية عند بعض شعراء القرن العشرين الإسبان، تر: رفعت عطفة، مجلة المعرفة، دمشق، العدد 833، تشرين الثاني
5. الحياة، لندن، العدد 25911
6. درابسة، د. محمود، 3002، الاستشراق الألماني المعاصر والنقد العربي القديم، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، إربد
7. رانيلا، أ.ل: 9991 الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية، الكويت
8. رودنسون، مكسيم: 2891، جاذبية الإسلام، تر: الياس مرقص، بيروت، دار التنوير
9. - رينان، أرنست: 5791، ابن رشد، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
01. زيادة، د. خالد: 3891، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربي، ص532
11. سعيد، إدوارد: 3002، الاستشراق المعرفة- السلطة – الإنشاء، ط6، نقله إلى العربية كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت
21. سعيد، إدوارد:7791، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبوديب، دار الآداب بيروت
31. سعيد، إدوارد: 9991، حوارات مع دافيد باراساميان، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق.

41. سعيد، إدوارد: 6991، صور المثقف- محاضرات ريث، نقلة إلى العربية غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت

51. سمايلوفتش، أحمد: د.ت، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف، مصر

61. عبد المسيح، ماري تيريز: التمثيل المرئي للاسكنرية بين منعطف قرنين، مجلة نزوى عدد 72

71. العظم، صادق جلال:4002، ذهنية التحريم، ط2، دار المدى، دمشق

81. غارودي روجيه: 3891، الإسلام دين المستقبل، تر: عبد المجيد بارودي، بيروت، دار الإيمان

19. فريزر، ج، س: الوزن والقافية والشعر الحر، تر: عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد للنشر.

20. - كاش، إفريم: 2005، إعادة التفكير في الشرق الأوسط، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، مجلد 33، عدد2.

12. كاظم، نادر: 4002، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، بيروت المؤسسة العربية للثقافة والنشر.

22. كوديرا: د.ت، الإسلام والعرب في دراسات العلماء الإسبان، فصل مكتوب عن كوديرا، نقله د. مصطفى الشكعة ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج.

32. لويس، برنارد: 7002، الإسلام والغرب، ترجمة وقدم له د. فؤاد عبد المطلب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق

42. مجلة مواقف، بيروت، ال عدد43، شتاء 9791

52. مجموعة من الكتاب: 5991، صدام الحضارات، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت.

62. مجموعة من المؤلفين، دائرة المعارف الإسلامية

72. مجموعة من المؤلفين: 5991، الشرق والاستشراق والدراسات الشرقية، تر: د. محمد طجم، الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب، العدد 38

82. مجموعة مؤلفين: 8002، مرايا الاستشراق الألماني المعاصر والشعر العربي، تر: د. موسى ربابعة، ط1، دار جرير، إربد

92. النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن: 3391، المواقف والمخاطبات، نشر أربري، القاهرة.

03. هودجسون، مارشال: 5991، مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية، مجلة الاجتهاد، بيروت، السنة السابعة، العددان السادس والعشرون والسابع والعشرون، ملف تاريخ الإسلام وتاريخ العالم.

13. هوفمان، فيلفرومراد: 3991، الإسلام هوالبديل، تر: محمد مصطفى ماذج، د. م نشر، بيروت

32. - هونكه، زيغريد: 1986، شمس العرب تسطع على الغرب، ط8، تر: فاروق بيضون وكمال الدسوقي، دار الآفاق، بيروت.

33. وات، مونتجووي: 3891، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، تر: حسين أحمد أمين، دار الشرق، بيروت.

التعدّدية الثقافية
مفهوم يجب إعادة بنائه

ميشال فيفيوركا [*]

تهتم هذه المقالة بالتعرف إلى التعدد من وجهتين: وجهة مفهومية إذ يعمل الباحث على تأهيل نظرية الغيريّة على أنها مفهوم فلسفي وسوسيولوجي، ووجهة تطبيقية تاريخية إذ يقدم مجموعة من الأمثلة تفضي إلى بيان الكيفيات التي جرى من خلالها تطبيق المفهوم في مجتمعات ليبرالية تعددية.

المحرر

للتعدّدية الثقافية، اليوم، تاريخ يمتدّ إلى حوالى نصف قرن مضى. إنّ هذا التاريخَ فلسفيٌّ وسياسيٌّ، قانونيٌّ، مؤسّساتيٌّ. وهو، على العكس من ذلك، أقلُّ تجذُّرًا في عمل العلوم الاجتماعية، وعلى أيّ حال فهوعمل اختصاصي في نطاق علم الاجتماع. لقد شارك عدد من علماء الاجتماع في النقاشات التي أثارتها هذه المقولة، أو على نحوأوسع، أثارتها المشكلات التي عالجتها. لكنهم كانوا أقلَّ تركيزاً، وأقلَّ حزماً من مُثقّفين آخرين، بل لقد كانوا في المؤخرة. يبدو لي، على الرغم من ذلك، أنه قد آن الأوان لإعطاء أكبر قدر من الأهمّية لعلم الاجتماع، أوللعلوم الاجتماعية، أقول ذلك لا بدافع الحِرَفيّة (corporatisme) وإنما لسبب أساسي أشار إليه «وِلْ كيمليكا» (WiLL KIMLICKA)، La citoyenneté multiculturelle، Paris، La Découverte

*ـ مدير الأبحاث في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) ومدير مؤسّسة بيت علوم الإنسان - فرنسا (Maison des Sciences de l'Homme).

ـ العنوان الأصلي: **Le multiculturalisme: un concept à reconstruire**.

ـ المصدر: **raison-publique.fr/article222.html**.

ـ ترجمة عماد أيوب. مراجعة: جمال عمار.

2001): آن الأوان لتغذية النقاش بتحليلات عملية، لا فقط بمُلاحظات نظرية يوضّحها ببساطة، من وقت لآخر، مثالٌ أوحدثٌ، مستوحى من الأحداث اليومية، ومعروض في وسائل الإعلام، ونحن، إضافةً إلى ذلك، ننقده باستخفاف.

فالنقاش، في أغلب الأحيان، مَبنيٌّ من خلال تعارضات مُجرّدة، ومن خلال الصدمة، العنيفة أوالهادئة، بين مواقف، وقيم، ومبادئ مُتصارعة، ولكلٍّ منها أدلته الداعِمة، من دون أن يُرفَع النقاب عنها فعلاً من خلال معرفة صارمة بما يتمّ في نطاق الممارسة الاجتماعية. سأُضيف هنا، حيطةً، أنّ التعدّدية الثقافية (multiculturalisme) والنقاش الذي تثيره ليسا بصورةٍ واحدة من مُجتمع لآخر، وأنّ هناك فروقًا كبيرة، على وجه الخصوص، تمَيز الدول الأوروبية من الهند ومن عدد من الدول التي بُنِيَت من خلال الهجرة التي حدثت مؤخّراً، نحوأميركا الشمالية وأستراليا وزيلندة الجديدة - أنا أُدرك جيّدًا خطر نزعة المركزية-العِرقية (ethnocentrisme) التي تترصّد هنا كلامي.

في البداية، إنّ التعدّدية الثقافية تتمثّل كصيغة أوجملة صيغ مُمكنة يُفترَض أن تسمح بالإجابة عن السؤال: «هل بإمكاننا العيش معًا... مُختلفون لكن متساوون؟» - إنني أستعيد هنا عنوان أحد مُؤلّفات عالِم الاجتماع آلان توران (Paris، Fayard، 1997). إنّ التعدّدية الثقافية تنبع من مُلاحظةٍ مفادها أنه تُوجد في المجتمع المدروس فروق ثقافية، وترى أنّ الاعتراف بتلك الفروق أمر صائب أوعلى الأقل جميل وفي أدنى الحالات مُستَحب. في الحالة القصوى، تعتمد التعدّدية الثقافية على صورةٍ للمجتمع، هي صورة عدد من الفئات الثقافية المتمايزة، التي يُفترَض أنها تقبل بالعيش معًا ديمقراطيًّا، من خلال الربط بين تأكيد خصوصيّاتها، واحترام القيم العالمية (valeurs universelles) - القانون، العقل. إنّ الروح التعدّديَّة-الثقافيّة (esprit multiculturaliste) تكمن، تحديدًا، في هذا التمفصل الديمقراطي القائم على مبدأين يصعب، مع ذلك، المواءمة بينهما، هما الاعتراف (بالخصوصيات الثقافية) واحترام (القيم العالمية). وإذا كان النقد حاميًا غالبًا، فهذا أوّلًا لأجل اتّهامها (التعددية الثقافية) بأنها تُشكّل الحاضن للجماعوية (النزعة الجماعية / communautarisme)، أي إنكار القيم العالمية انطلاقًا من انحرافات أوتصوّرات مُبالَغ فيها مُتعلّقة بحقوق مُقترنة بمبدأ الاعتراف.

لكننا لا نعيش في عالم مُجرَّد وحُلُمي (onirique). إنّ تطبيق التعدّدية الثقافية يصطدم بالضرورة بمشكلات كبيرة - إنّنا لا ننتقل فحسب من مبادئها الأساسية إلى تحقّقها الواقعي. ما قيل هنا عن التعدّدية الثقافية يصلح لكلّ نموذج، وكلّ نظرية وكل اقتراح مبدئيّ (principiel) عامّ. وأُشير بهذه

المناسبة إلى أنّ أعداء التعدّدية الثقافية الأكثر تصميمًا، أولئك الذين نُسمّيهم في فرنسا «الجمهورويّين» (républicanistes)، يُقاومون باستمرار فكرة الأخذ في الاعتبار، من أجل تعزيز منظورهم، هذا النوع من الصعوبات: إذا كانت وعود الجمهورية لا تُنفَّذ من قبل المؤسّسات التي تعرضها، مع ذلك، بفخر على مداخلها (الجمهورية الفرنسية: حرية، مساواة، أخوّة) فهذا لا يُشكّل مُشكلة بالنسبة للجمهوريين، ولما يصبح ذلك مشكلة بصورة حتمية، نتيجة العنف مثلاً، كما شاهدنا خلال احتجاجات تشرين الأول وتشرين الثاني عام 2005، فإنّهم يتخلصون منها من خلال الخطابة التعزيمية (declamation incantatoire)، والدعوة إلى القمع بواسطة قوات الشرطة، أومن خلال التملّص من الرقابة حيث تَنوب العِرقية (racisme) والقومية (nationalisme) عن القيم العالمية.

لنقبل إذًا - أتكلّم بوصفي عالم اجتماع وقَفَ دائمًا إلى جانب التعدّدية الثقافية (انظر مثلاً الكتاب الذي أشرفْتُ على تأليفه بعنوان Une société fragmentée. Le multiculturalisme (en débat، Paris، La Découverte، 1997 - لِنقبلْ بمواجهة المُشكلات التي تجعل تطبيق التعدّدية الثقافية أمرًا عسيرًا. إنّ هذه المُشكلات تتعلّق، أولاً، بحدود ما نرى أنّه يُشكّل الثقافة، أوالهويّات الثقافية.

التعقيد الأولي

في الستينيات، حين أُطلق النقاش، لا سيما في كندا، كان واضحًا أنّ هناك أقلّيات مُختلفةً يجب أن تُؤخذ بالحسبان. من دون الخوض في التفاصيل، ليس من العسير، بالنسبة للتجربة الكندية، التمييز في الحال بين الهنود الحمر وسكان كيبيك والفئات المُهاجرة قديمًا التي شاركت في صياغة تاريخ كندا، مثل الأوكرانيين، وكذلك أولئك الذين هاجروا مؤخرًا، وحتى الذين هم الآن في طور الهجرة، مثل الهايتيين. إنّ الهنود الحمر، أيًّا تكن التسمية التي تُطلق عليهم، لا يطمحون بالضرورة إلى المشاركة في علاج تعدّدي-ثقافي، يُدخلهم في مجتمع يرون أنه قد دمّرهم، وبعضهم يطلب، على نحومُغاير جدًّا، العيش في عزلة، بصورة مستقلّة، مع أنظمتهم الخاصّة - نجد مثل هذا الموقف في بقاع العالم كلها، مثلاً لدى سكان أستراليا الأصليين (Aborigènes d'Australie) أوعند بعض مجتمعات الهنود الحمر في أميركا اللاتينية. إنّ الكيبيكيين، بالنسبة إلى قسم مهم منهم، يُريدون الاستقلال الوطني. ومن دون الذهاب بالضرورة إلى هناك، يبرز الكثيرون هوية وطنية لا ترتاح لأي تعدّدية ثقافية. إنّهم يرفضون، إضافة إلى ذلك، الاعتراف بهذه التعددية الثقافية في فضائهم الوطني الخاصّ: البعض يرى فيها اختراعا أنغلوفونيًّا (anglophone) يهدف إلى إضعاف مواقفهم.

إنّ الأقليات الصغيرة المُنبثقة عن موجات هجرة قديمة تنتظر بشكل خاصّ الاعتراف بإسهامها التاريخي في بناء البلد. والقادمون الجدد يمكنهم أن يرغبوا بالحصول على الاعتراف بخصوصيّاتهم الهويتية (identitaire) وفي الوقت عينه الحصول على العون الاجتماعي،سواء بالنسبة للوظيفة، أوالعمل، أوالسكن، أوالصحة أوالتعليم للأطفال.

إنّ ذلك يَحمل سلفًا بعض الدلائل القيّمة. إنّ مسألة الهنود الحمر، كما مسألة كيبيك، تُشير إلى أنّ التعدّدية الثقافية غير مُتكيّفة مع العلاج السياسي لجميع الفروق: بمجرد أنْ يتعلّق الأمر بالخروج من مجتمع وإعلان الاستقلال وحتى استقلال «أمة»، يصبح الرهان غير مُختصّ بالعيش معًا، على نحوديمقراطي، في ظل فروقنا. بمجرد أن نمسّ المسألة الوطنية يكون خطر الخروج عن العالم الافتراضي أوالحقيقي للتعدّدية الثقافية كبيراً. إنّ مسألة الأقليات القديمة هي قبل كل شيء، وعلى نحوشبه حصري، ذات طابع رمزي، تاريخي، ثقافي، بينما لا تقتصر مسألة القادمين الجدد على ذلك لأنّه، إضافةً إلى مثل هذه المطالب المُحتَمَلة (والتي لا يشترك فيها الذين ينتمون إلى هذه الموجات الجديدة من الهجرة، وقد عبرّ نيل بيسوندا (Neil BISSOONDATH) عن ذلك بوضوح شديد) هناك مطالب اجتماعية. هذا هوما يُفضي إلى تمييز أشرْتُ إليه في الماضي، والذي لن أعود إليه، أعني التمييز بين التعدّدية الثقافية المدموجة (intégré)، التي تتكفّل، بحركة واحدة، بمطالب الاعتراف الثقافي والتوقعات الاجتماعية، وبين التعدّدية الثقافية المُتفجّرة (éclaté)، التي تَفصل بين النبرتين (في دراستي بعنوان La Différence، Paris، Balland، 2000).

وهكذا، سلفًا، أوباكرًا جدًّا، ظهرت التعدّدية الثقافية، من جهة، محصورةً في بعض الرهانات، ومن جهةٍ أخرى، كعقدة بما أنّها يمكنها تغذية نوعين على الأقلّ من السياسات، «المتُفجّرة» أو«المدموجة».

دخول الدين في اللعبة

في الثمانينات والتسعينات، في كل مكان في العالم، برزت رهانات جديدة وأرهقت النقاش عبر إقحام العامل الديني. لأنّه، غالبًا جدًّا، حيثما يتمّ تجريب تطبيق التعدّدية الثقافية، تُوجد توتّرات حول الهويّات، لأنّ الهويّات تكتسي سياقًا دينيًّا.

فالدين ليس هو الثقافة، وإنما، كما كان يرى، خاصة، عالِم الإناسة كليفور غيرتز (Clifford GEERTZ)، بإمكانه الارتباط بها ارتباطًا قويًّا. حين نتكلّم مثلاً على «المسلمين» هل نُشير إلى اعتقاد الأفراد المعنيين، أوبالحريّ، وأيضًا نمط حياتهم، وتقاليدهم اللباسيّة، وعاداتهم الغذائية

خارج المحرمات الصريحة التي وردت في القرآن الكريم؟ عندما نأخذ في الاعتبار فرنسا من المنظور الكاثوليكي، هل ما يُرى هو إيمان وممارسات دينية، أوبالحريّ، وأيضًا ثقافة تُؤثّر في الحياة اليومية لشعبٍ لا ينحصر بالمؤمنين وحدهم؟ حين نتكلّم على اليهود (Juifs)، هل نُشير إلى دين يجب، في حالته، أنْ يترك الحرف الكبير (Juifs) مكانًا للحرف الصغير (juifs)، أوهل نقصد شعبًا يضمّ أيضًا غير اللا مؤمنين (incroyants) وغير المؤمنين (non-croyants) واللا أدريين والمُلحدين منه؟ في بلدان عدة، ينفصل الدين، على الرغم من ذلك، عن الأماكن والشعوب والثقافات التي نشأ فيها، وكما قال غيرتز: «بينما كان الدينُ غالبًا، على مرّ التاريخ، البنية الثقافية الأكثر تجذّرًا محليًّا والأكثر تأثّرًا، في تعبيره، بالظروف المحلّية، فإنه أصبح أكثر فأكثر ـ وهويُصبح أكثر فأكثر غرضًا عائمًا، مجرَّدًا من كلّ ترسّخٍ اجتماعيٍّ في تقليد راسخ البُنية أوفي مؤسّسات قائمة» (في مقال «الدين، موضوع المستقبل»، ضمن كتاب «العلوم الاجتماعية في تحوّل»، إشراف ميشال فييفيوركا،أوكسير (Auxerres)، منشورات العلوم الإنسانية، 2007، ص. 428). إنّ معنى الدينيّ لا يمكن ردّه باختصار شديد إلى أبعادٍ ثقافية، كما لا يمكنه الانفصال عنها: إليكم ما يُعقّد بصورة فريدة مهمّة أولئك الذين قد يُريدون تطبيقَ تعدّديةٍ ثقافية مُنفتحة على فئات مُعرّفة على الأقلّ جزئيًّا بمصطلحات دينية. لكنّ المسائل الدينية تستدعي علاجًا آخر غير مُتّصل بالتعدّدية الثقافية، لأنّ الإيمان والاعتقادات والمُمارسات المُقترِنة لا تُبرِز رهانات اعتراف، بالمعنى الذي صاغها فيه شارلز تايلور (Charles TAYLOR) (في «التعدّدية الثقافية والاختلاف والديمقراطية»، باريس، أوبيي (Aubier،1994). في الديمقراطية، يستدعي الدين، قبل كل شيء، أن يتمّ الفصل بشكل واضح بين الكنائس والدولة – هذا ما يُسمّيه الفرنسيون اللائكية. تتعقّد المسألة لأنّ الأمر في الماضي كان يتعلّق، بالنسبة للائكية، بالإشارة إلى الفصْل بين الكنائس والدولة، بينما اليوم، تنتظر أديان جديدة أومُجدَّدةٌ، قبل كلّ شيء، اعترافًا مُعيّنًا من الدول. وإذا تعلّق الأمر بالاعتراف مثلاً بالإسلام في فرنسا، فالقضية ليست بالضرورة أو فقط قضية جماعية، فالمسألة تتعلّق قبل كلّ شيء بمعرفة كيف يستطيع كل فرد أن يُمارس بحرية حريته في الاعتقاد وأن يَعيش وفق معتقده، ولا يتعلّق الأمر أكثر، أو فقط، بجعل الاعتراف بدين ما مُمكنًا، ممّا يتعلّق بجعل اعتناقه أمرًا مُمكنًا للإنسان-فرداً وذاتاً. ثمّةَ أمرٌ ملحوظٌ في أيّ ديمقراطية غربية يتمثّل في أنّها تخلق شروط احترام العامل الديني، وتجعل الحصول على اللحم الحلال ممكنا في المدرسة أو في السجون، وتخصّص أماكن للمسلمين في المقابر إلخ، وثمّةَ أمرٌ آخرُ يتمثّل في الحرص على أنّ كل شخص يرغب بالاستفادة من إمكانات كهذه، أن يتمكّن من ذلك، وذلك بحسب خياراته الشخصية وذاتيّته الخاصّة.

هكذا، يُدخِل العاملُ الديني في النقاش حول التعدّدية الثقافية جوانبَ إضافيّةً، بل ربما هي غريبة عن هذا النقاش. أنْ تُشكّل التعدّدية الثقافية فرصةً للتفكير بالعلاقة بين الهُويّات الجماعية والحقوق، وتُجبر على إدخال ذاتيّة الأفراد ضمن التفكير، فهذا أمر مُفيد للنقاش. لكنْ قد يكون من الخطأ اختزال الدين في أبعاده الثقافية فقط، فهو يثير مشكلات أخرى. إنّ الدين هو من جنس الإيمان والاعتقادات، لا من جنس الاستبطان البسيط لعناصر ثقافةٍ ما. لا يدخل الدين إلا جُزئيًّا في النقاش حول التعدّدية الثقافية، ليس هذا فحسب، بل هو يتجاوزها ويتمايز عنها من نواحٍ عدّة، لكنّه، بالنسبة للمجتمعات الغربية، بات يُشكّل انشغالاً أكبرَ من غيره من الانشغالات الأخرى، الثقافية المحضة. ثمّة ثلاثة توضيحات يجب أن تكون كافية هنا. التوضيح الأول فرنسي: لو ألغينا كل ما يمسّ الإسلام في النقاشات الأكثر حماوة منذ حوالي عشرين عامًا، إضافةً إلى المسائل المتُواترة المتُعلّقة بالحجاب، واليوم البرقع، فإن النقاش حول التعدّدية الثقافية يبدو باهتًا ومحدودًا. التوضيح الثاني حول كيبيك والاستنتاجات الرئيسية المأخوذة من العلاقة بوشار/تايلور (BOUCHARD/TAYLOR) حول «التسويات المنصفة» (accommodements raisonables): إنّ الكيبيك قلقة على هُويتها الوطنية، وهي تَعكِس قلقها، بصورةٍ مُتصنَّعة، على مشكلات ثانوية فعلاً، أو غير موجودة، يُحيل الكثير منها على الإسلام. ختامًا، أعطت سويسرا وتصويتها الذي جرى مؤخَّرًا (كانون الأول 2009) ضد بناء المآذن التوضيح الثالث، ويمكننا إضافة توضيحات أخرى منها مسألة الرسوم الكاريكاتورية في الدانمارك، واغتيال تيوفان غوغ (Theo VAN GOGH) في هولندة، إلخ. بالتالي، إنّ النقاش حول التعدّدية الثقافية هو، في الوقت عينه، مُخترَق ومُضلَّل بفعل هذا التركيز على الإسلام. وفي عدد من البلدان، التي يجب علينا التحدّث عنها أكثر للتفكير بالتعدّدية الثقافية انطلاقًا من تجارب واقعية، أعني على وجه الخصوص الهند، نرى المسألة الدينية ثقيلة الوطأة، لا سيما حول شكل عنيف – نراه في ما يتعلّق بالإسلام والسيخ والهندوسية – وتُحدّد، بالتضافر مع عوامل أخري الكثير من النقاشات حول التعدّدية الثقافية.

عودة العِرق

في الخمسينيات والستينيات، كان الحلم باختفاء العرقية (العنصريّة) مُمكنا: إنّ اكتشاف ما قادت معاداة السامية إليه من جرّاء النازية وفهمه، وإزالة الاستعمار، والحركات من أجل الحقوق المدنية، كانت تستطيع أنْ تغذّي هذا الأمل. في السبعينيات والثمانينيات بدا نوع من العرقية لا طعم له يتبلور أولاً، مُشيرًا إلى أهدافه أوضحاياه لا فقط بوصفهم مختلفين جسدياً، وبالتالي أدنى عقليًّا، وإنما

بوصفهم غير مُتكيّفين ثقافيًّا، وعاجزين عن الاندماج في المجتمع السائد بشكل غير قابل للجبر: تحدّث عدد من علماء النفس والسياسة من أميركا الشمالية عن «عرقية رمزية» (symbolic racism) بخصوص هذه العرقية التي تأخذ على السود عدم استطاعتهم وعدم رغبتهم بالالتزام بالمبدأ الأميركي (credo américain)؛ وفي إنكلترا تحدّث عالِم السياسة مارتن باركر (Martin BARKER) عن «عرقية جديدة» (New Racism)؛ وفي فرنسا اهتمّ فلاسفة أمثال إيثيان باليبار (Etienne BALIBAR) وبيير-أندري تاغِياف (Pierre-André TAGUIEFF) بهذه العرقية الثقافية الجديدة، «الفروقية» (différentaliste). استطاعت المسألة العرقية، بنحوٍ ما، الاقتران تمامًا بالنقاشات حول التعدّدية الثقافية لأنّها كانت تستند إلى مضمونيات (thématiques) تكتسي سياقًا ثقافيّا.

لكن برزت ظاهرة جديدة أساسية من وجهة نظرنا هي، على الأقل في بعض البلدان، ما يمكن تسميته العودة المفارقة (paradoxal) للعرق. فلا يقف الأمر عند أنّ العرقية الفيزيائية أوالبيولوجية القديمة لم تمت، ولا عند أنّها تجد فقط هنا أوهناك أشكالا مُتجدّدة، من بينها الأشكال العلمية -يكفي قراءة The Bell Curve للمؤلّفين ريتشارد هرستين (Richard HERRSTEIN) وتشارل موراّي (Charles MURRAY) (نُشرَ عام 1994) للظفر بتوضيح - بل نجد، أيضًا وخاصّةً، أنّ الشعوب المستهدَفة من قِبل العرقية تميل غالبًا إلى البروز عبر تقديم نفسها في الفضاء العامّ بوصفها معرَّفةً من خلال صفاتها البيولوجية أوالفيزيائية. في فرنسا مثلاً، ظهر المجلس التمثيلي للجمعيات السوداء (CRAN: Conseil Représentatif des Associations Noires) الذي أسهم إسهامًا حاسمًا في النقاش حول الإحصاءات المسمّاة إتنية. لا يتعلّق الأمر، بالنسبة لِفاعلين كهؤلاء، بإبراز ثقافة خاصة، وإنما بمحاربة أشكال التمييز عبر المطالبة بالاعتراف بالمعانيَات التاريخية (النخاسة والاستعباد والاستعمار) ومن خلال تعريف الذات انطلاقًا من صفة فيزيائية هي، بالنسبة للسود، لون البشرة. إنّ تطبيع العلاقات الاجتماعية بل إسباغ الطابع العرقي عليها يُظهِر تغيّرات حسّية في النقاش العامّ، نرى ذلك في فرنسا، خاصّةً في ما يتعلّق بالإحصاءات المسمّاة «إتنية» أو«الخاصة بالتنوّع»، لأن بعض المطالب التي هي لصالحهم يمكن أن تتأتّى من لاعبين جماعيين يتحدّثون باسم هوية يمكنها أن تكون ثقافية، لكنها يُمكن أيضًا أن تنحصرَ في ذكْر خاصّية ثقافية - لون البشرة. هنا أيضًا، نجد أنّ النقاش حول التعدّدية الثقافية مُختَرَقٌ ومُتجاوَزٌ ومُفسَدٌ بفعل رهانات جديدة تحتلّ الطبيعة من خلالها، جُزئيًّا، مكان الثقافة، وذلك بألفاظ هي غالبًا تُترجم الخلط بين الأنواع (genres) أوالنبرات (registres): إنّ الحديث عن الإتنوية (ethnicité) أوالأتننة (ethnicisation) عن فئات إتنية (groupes ethniques) على

الخصوص هو، تحديداً، استخدام مقولات متعارضة أوغامضة لأنها كلها تتّصل في الوقت عينه بطبيعةٍ ما وبثقافةٍ ما.

الثقافةُ مُتحرّكةً

لمرّات عديدة في هذا التحليل، كان ينبغي علينا التوقّف أطولَ عند موضوعات مختلفة، هي كلُّها أعقد من القليل الذي قلناه حولها. إنّ مسألة السود التي برزت، مثلاً، في الجدل العامّ في فرنسا في سياق أعمال التمرّد التي وقعت في تشرين الأول وتشرين الثاني من عام 2005، والذي تجلّى في عبارات كانت في حالةِ تكوُّنٍ منذ عدة سنوات، نقلت إلى حدّ كبير الجدلَ حول التعدّدية الثقافية: ماذا يعني أنْ يكون المرء «أسود»؟، ومن«الأسود»؟، ومن يُقرّر ذلك، أليس ذلك مقولة خطيرة وغير مُتكيّفة مع الواقع المعيش لِلّذين تُشير المقولة إليهم؟ هل يُفيد فهمُها؟ لِأيّ غايات، وكيف؟ وإذا كان ذلك مُفيدًا، فهل يعني ذلك مدْحُ جماعاتيّةٍ ما (communautarisme) هي نفسها مُدرَجة في انحرافاتٍ قد تكون نموذجية لتعدّدية ثقافية هي، إمّا غير مضبوطة بشكل جيد، أوغير قابلة للضبط أصلاً؟

لكن لنمضِ قدما في تفكيرنا العام. إن الخصوصيات الثقافية التي يُمكن أن يُبنى عليها هيكل تعدّدي ثقافي تستلزم ثباتًا ما، وكذلك إمكانية تحديدها من قبل القوة العامة بحيث يمكن تعريفها بقدر من الدقة يتعلّق بكلٍّ واحدة من تلك الخصوصيات. ثمة هنا ضرورة لا تتّفق، إلا قليلاً جدًّا، مع الحقائق. لأنّ الهويات الثقافية، في مجال الممارسة، مع كونها تُطالب أحيانًا بتقليد وماضٍ واستمرارية تاريخية، هي في تطور مستمرّ. في عام 1992، دعا إيريك هوبسباوم (Eric HOBSBAWM) وتيرانس رانجي (Terence RANGER) في مؤلَّف أصبح كلاسيكيًّا، دعوَا إلى أخذ «ابتكار التقليد» (l’ivention de la tradition) بعين الاعتبار، وشدّدتُ أنا أيضاً منذ حوالي عشرين عامًا على القواعد المنطقية (logiques) لإنتاج الفروق، التي تبدولي أشدّ وطأة من القواعد المنطقية لإعادة إنتاجها. إنّ الهُويات الثقافية التي يمكن أن تجدَ فائدة في سياسة تعدّدية ثقافية هي، في الواقع، دائمة الحركة ومتغيرّة، وتتضمّن في داخلها عمومًا بُعدًا يمكن نعته بالأصولي أوالتقليدي. اليوم، بإمكان الأفراد الانتماء إلى هوية ثقافية قائمة، لكن مع إمكان التحرّر منها بشكل أسهل مما كان عليه الأمر في الماضي، كل واحد لديه خيارات ويأخذ قرارات، وتتطور الخصوصيات الثقافية بحسب تلك المُدخلات والمخرجات. في بعض الحالات، ما يهمّ في المقام الأول هو القدرة الإبداعية، إمكانية المزج، لاسم نُطلقه – المزج اللغوي (créolisation)، التهجين

(hybridation)، التخليط الثقافي (métissage culturel)- وذلك يُخالف كلّ ترسيخ للهُويات، كما لا يمكنه إلا أن يُقاوم مشروع المشاركة الخاصّ بهيكل تعدّدي ثقافي. لهذا السبب، فإنّ الذين يقتربون أكثر من المواقف الجمهورية يرون أنفسهم أحيانًا مؤيّدين للقواعد المنطقية للمزج هذه التي تنسجم تماما مع موقعهم الفكري والسياسي. إنّ التعدّدية الثقافية تعترف بهويّات مبنيّة وقائمة، وهذا هو إسهامها الرئيس؛ لكنها لا تترك مكانًا للابتكارات، فهي تُجمّد الهويات أكثر مما تسمح بالمرونة والتغيّرات والتطوّرات، وهي ليست مُؤيّدة للخصوصيات الناشئة ولا شيء لديها تُقدّمه للأفراد والفئات التي تقوم بتغييرات وتضع قواعد منطقية للمزج، بل العكس، تُصبح سريعًا العدوّ لهم. وفي الحالة القصوى يحضُرُ دائمًا، إضافة إلى التعدّدية الثقافية، احتمالُ تعزيز الميول نحوالجوْهرة (essentialisation) أي نحوالفكرة القائلة بأنّ الثقافة تُعطى، مرة واحدة، وبالتالي فإنّها غير قابلة للتبسيط (irréductible)؛ لكن لنحذر مثل هذا اللوم أوالشكّ، الذي يمكن أن تكون أسسه إيديولوجية -هذا هوقلب العرقية المنعوت بـ «الفروقية» (différentialiste) المتُمثّل باتّهام السود في الولايات المتّحدة بأنهم ثقافيًّا يرفضون المبدأ الأميركي، أو اتّهام بعض الأقلّيات في فرنسا، المتحدرة من الهجرة، بأنها مختلفة بصورة غير قابلة للتبسيط، وعاجزة كلّيًّا عن التكيّف مع المجتمع المُضيف، في حين أنّ أعضاءها، الراغبين بالاندماج، كانوا أساسًا ضحايا لِلاستبعاد والنّبذ العرقي (العنصريّ). عمليًّا، تُعدُّ التعدّدية الثقافية تقدُّمًا (progrès) كلّما قاوم مجتمعٌ ما الاعتراف بتنوّع الثقافات التي تُؤلّفه، وتُعدُّ التعددية الثقافية تراجعًا (regression) عندما تَميل هي نفسها إلى مقاومة عمل هذه الثقافات على نفسها.

لهذا السبب، يجب دائمًا على الأجهزة التعدّدية الثقافية حين توجد أن تتضمّن ضرورة التقييم، لكي تسمح تحديدًا، في أوقات منتظمة بالإشراف على هذا الضغط بين تقدّم الاعتراف، والانكفاء المتُعلّق بميول نحوالانغلاق الهويّاتي.

5 - العولمة وعمليات الهجرة

لكي يكون جهاز التعددية الثقافية فاعلاً وشرعيًّا يجب أن يشمل أيضًا هويّات ثقافية هي نفسها مُدرجَة في المحيط حيث تستطيع القوة العامة تحديدًا أنْ تؤثّر وأن تشرِّع، وأنْ تقترح إجراءات. منذ حوالي ثلاثين عامًا، تدفعنا العولمة والازدهار الهائل للظواهر المرتبطة بالهجرة، هنا أيضًا، إلى الحدثنة (aggiornamento). إنّ العولمة تُضعف الدول-القومية (Etats-nations) التي تُؤلّف الإطار الكلاسيكي للعمل العامّ والنقاش السياسي. منذ ذلك الحين شجّعت العولمة الهُويّات

الثقافية على العيش بوصفها قائمة في فضاءات غير تلك التي تُطابق تمامًا هذا الإطار. وهكذا، اجتاح مفهوم الشتات، الذي كان في الماضي حكرًا على اليهود وحدهم، النطاقَ العامَّ وكذلك الجدلَ السياسيَّ والفكريَّ. إنّ الأشتات اليوم مُتعدّدة، ويجري الحديث عن ظواهر شتاتية، ويتكلّم بعض الباحثين على «أشباه أشتات» في ما يتعلّق بالصينيين والهنود الحمر بشكل أساسي.

إنّ هذا التطور غير قابل للانفصال عن ظواهر الهجرة، بحيث لا يمكن حصره في نموذج سادَ في الأمس، يعرِّف المهاجرُ وفقه بأنّه فردٌ ترك مجتمعًا، ووصل إلى آخر يندمج فيه أو يتماهى به. إنّ هذا النموذج الذي لم يتّفق البتّة مع الواقع، يُعاد طرحه نتيجة عمليات الهجرة المتُعاقبة، ولكن أيضًا نتيجة النواعير (norias)، أي الانتقال الكثيف للأشخاص، الذي أسماه آلان تاريوس (Alain TARRIUS) «العولمة من الأسفل» (La mondialiastion par le bas) (وهوعنوان كتابه الذي نشرته دار «بالّان» Balland، باريس، 2003). إنّ التحليلات الكلاسيّة لا تهتمّ بالعبور (transit) الذي يمكن أن يستغرق عدّة أشهر، وحتى سنوات، وهي تُقاوم إلى حدّ كبير فكرة التعدّدية القومية (transnationalisme) التي يجري النقاش حولها منذ منتصف التسعينيات. تلعب عمليات الهجرة دورًا رئيسًا في تحولات الهويّات، سواء في المجتمعات المنعوتة بـ«المُضيفة»، وفي المجتمعات التي تعبرها، أوفي المجتعات الأصلية حيث تكون شديدة الوطأة على التغيير، وربما كان ذلك نتيجة إسهامها الاقتصادي - مثلاً: التحويلات المالية (remessas، remittances، remittances). تؤمّن شبكة الإنترنت والتلفون والتقنيات الرقمية والسينما عدّة اتصالات وتوصيلات بالشبكة تحتلّ الثقافة فيها مرتبة عظيمة كما بيّن ذلك عالِم الإناسة أرجون أبادوراي (Arjun APPADURAI). إنّ التعدّدية الثقافية، التي تقف في وجهها قواعد منطقية عالميّة (logiques globales) تتجاهل جزئيًّا على الأقلّ الحدود، قد لا تتكيّف وتكون عاجزة عن مواجهة رهانات عالمية أومُتعدّدة القوميات.

ثمّة ادّعاء بأنّ التعدّدية الثقافية هي، تحديدًا، عامل يقف وراء ميول معاصرة نحوإضعاف الدول-القومية، وأنها تؤدّي دورًا في الاتجاه نفسه، لكن من الداخل، ومن داخل الدول-القومية أيضًا - لقد تناولتْ كاترين أودار (Catherine AUDARD) هذا الموضوع: «إنّ التعدّدية الثقافية]...[تؤدّي إلى إضعاف الدولة-القومية وتأجيج الانقسامات وتهديد الإجماع الذي بدونه يبدو أنّ إعادة التوزيع والتماسك، في الديمقراطيات المعاصرة، لا تستطيع العمل» (Qu'est-ce que le libéralisme? Ethique، politique، société، Paris، Folio، 2009، p. 576). إنّ التعدّدية الثقافية، التي أضعفتها اليوم العولمة والطابع «العالمي» لِعمليات الهجرة، قد

تصبح في الوقت عينه، بصورة مفارقة (paradoxalement)، عاملاً مُسهمًا كتلك العمليات في إضعاف الدول-القومية. وثمة مفارَقة (paradoxe) إضافية تتمثّل في أنّ الذين ينقدون التعدّدية الثقافية من وجهة النظر هذه يمكن أن يكونوا ليبراليين، بالمعنى الأنغلو-ساكسوني للكلمة – الأمر الذي، كما أشارت كاترين أودار، يضعنا في مواجهة المشكلة التي هي، بالنسبة للفكر الليبرالي، مشكلة الوقوف على مسافة إزاء إطار الدولة-القومية. مذْ ذاك، تلتحق نزعة ليبرالية بالنزعة القومية في ممارسة التعدّدية الثقافيةً، التي تُعبّر في النهاية عن الميول المعاصرة نحوالحداثة الفائقة وما بعد الحداثة.

إنّ التعددية الثقافية، وهذه مفارقة إضافية، يجب ألا تُجيب عن هذا النقد وحده، المزدوج، الذي يَقرنها بالقوى، التي تُدمّر أكثر مما تبني، للحداثة الأجدّ. يجب أيضًا على التعددية الثقافية أن تُقاتل على جبهة مقابلة حيث تُتّهم بأنها تُدافع في النهاية عن قيم تقليدية لصالح تجمّعات تَميل بالضرورة إلى الانطواء على ذاتها، وإلى تشجيع هيمنة الجماعة على الأشخاص -باختصار، إنّ التعدّدية الثقافية مُتّهمة أيضًا بنزعتها المُحافِظة، بل بأنّها تمُثّل إيديولوجيا رجعية ضدّ الحداثة.

6 – نحوحدْثنة (aggiornamento)

خلافًا لمقاربة مُختصرة، ينبغي ألّا تُقدَّم التعدّدية الثقافية بوصفها الواقع التعدّدي الثقافي لِمجتمعات معاصرة، وبوصفها «حدثا اجتماعيًا» (fait social) بتعبير كاترين أودار. لأنّ المجتمعات كلها، أوتقريبا كلّها، مُتعدّدة ثقافيًّا، لكنّ هذا لا يعني أنّها تحمل هذا المُعطى الحَدَثي في سياسة عامّة، وقوانين، وقانون، وأجهزة مؤسّساتية. بالنسبة لِما هوأفضل في التعدّدية الثقافية، وخلافًا للاتّهامات الأكثر سطحية، تهتمّ التعدّدية الثقافية لا بفصل الأقلّيات عن الأمة، بل بتنظيمها، ولا بالمقابلة بين العالميّ والخاصّ بل بالتوفيق بينهما. لكن، كما رأينا، تُواجه التعدّدية الثقافية صعوبات و«تحدّيات» بحسب تعبير كاترين أودار، تستلزم إحياء التفكير من الأساس للأخذ بعين الاعتبار الحقائق الأكثر واقعية.

الرهان الأول هوالانتهاء من الخيار غير المقبول بين عقبتين: إما العالمية (universalisme) المجردة، النافية للخصوصيات، أوالجماعاتية (communautarisme). لهذا، يُحتاج إلى تعدّدية معتدلة («ليبرالية» بحسب وِلْ كيمليكا (Will KYMILIKA)- لكن كلمة ليبرالي (liberal) بالفرنسية لا تعني الشيء نفسه بالإنگليزية) تتطلّب فئات تحضّها التعدّدية الثقافية على احترام القيم العالمية للقانون والعقل. من البديهي أنّ المطالبات التي تتأتّى من بعض الهويّات الجماعية يمكن ألّا

تكون مقبولة من وجهة نظر القيم العالمية، وأن تصطدم بالعقل، وأن يكون بمقدورها أن تناقش في القانون. لكن في أغلب الأحيان، يُعمّم النقد ملاحظة كهذه، ويردّ كل ما يبدومُتعلّقًا بالتعدّدية الثقافية إلى الكثير من الهجمات ضدّ العقل والكوني. إنّ براهين كهذه تصلح لِبعض المهيمنين الذين لا يريدون سماع شيء غير وجهة نظرهم. إنّ هذا الأسلوب ليس بجديد في التاريخ، فهوقد سمح بحرمان النساء -اللواتي أُصِبْنَ بالهستيريا أوالمُشعوذات العاجزات في كل الأحوال عن إعمال العقل- من الحقوق الشرعية والامتيازاتن وحرمان الأطفال –الذين قد يعجزون عن التمييز- أوحرمان العمال -الذين قد يميلون إلى الفجور والتهاون-؛ وإن براهين ذلك الأسلوب قد سمحت بتعزيز سلطة الرجال والبالغين ورؤساء العمل. من المعلوم أنْ ليس كل شيء لا معقولاً أوغريبًا عن القيم العالمية في المطالب التي صاغتها فئات يمكن أن تتعلّق بالتعدّدية الثقافية.

إن النتيجة المباشرة لهذه الملاحظة تتمثّل في أنّه يجب إعطاء معنًى دقيق لفكرة «الحقوق الثقافية»: فالحقوق الثقافية يجب ألا تُسند إلا إلى أشخاص، لا إلى فئات وأقلّيات وجماعات، إلخ... إنّه لأمر مشروع أنْ نجعل ممكنًا أيَّ خيار فرديّ، وأن نسمح لأي فرد أن يكون سيد وجوده، وأن يتحكّم بتجربته، بما يشمل حقّه في أنْ يتقمّص هوية جماعية، وأن يتمكّن، بالتالي، من تبنّي خصائصها في ما يتعلّق بالثياب والغذاء والأخلاق، إلخ... لكن يمكن أنْ يكون خطيراً أنْ نعهد بهذا الحق إلى مَن يحملون الهويات المَعنيّة. من وجهة النظر هذه، أتبنّى تحليل كاترين أودار التي أشارت إلى أنه، في ظروف مُعيّنة، يمكن إيجاد تلاؤم بين الحقوق الثقافية، الجماعية بالضرورة، والليبرالية (ص. 570).

ثمة رهان ثان يقوم على حصْر فضاء التعدّدية الثقافية بحيث لا يجري خلْط جميع المشكلات وجميع التحدّيات التي تميل العبارة في أغلب الأحيان إلى جمعها. إنّ المسألة الدينية تُحيل أوّلاً إلى مبدأ آخر هومبدأ اللائكية؛ فيما تُحيل مسألة التمييز العرقي إلى صراع هوأيضًا خاصّ.

وهناك رهان ثالث له علاقة بفضاء الفعل. من الضروري إخراج التعدّدية الثقافية من الإطار الصارم للدولة-القومية، والتحرّر من «النزعة القومية المنهجوية» (nationalism méthologique) حسب تعبير أولريش باك (Ulrich BECK)، والتفكير «بصورة عالمية» (global). إنّ التعدّدية الثقافية تستدعي قواعد ومعايير وسياسات على عدّة مستويات، عالمي وإقليمي وقومي ومحليّ. إن التفكير بإمكانات إدراج التعدّدية الثقافية ضمن جميع هذه المستويات، وتنظيمها، يمُكّننا من السماح لها بالتكيّف مع العالم المعاصر.

ثمّةَ رهان رابع يتعلّق بالطابع المضطرب والمتُغيرّ للمشكلات التي تُواجهها التعدّدية الثقافية. لهذا السبب من الضروري القبول بكون التعدّدية الثقافية هي أيضًا مَرِنة وتطورية، وذلك يمرّ بقبول مبدأين: مبدأ التجريب ومبدأ التقييم. إن التعدّدية الثقافية يجب أن تعتمد على التجارب والأخطاء، دون الحاجة إلى نسْخ نتائج تجربة محدودة بصورة آلية وحاسمة، ودون استبعاد العودة إلى خيارات، ومعايير، أيْ قانون. إنّ التقييم يجب أن يُفضي إلى انقطاع الجهاز، وإدخال تغييرات على القواعد.

إن التعدّدية الثقافية، بوصفها فلسفة سياسية، ولكن بوصفها سياسة أيضًا، قد فقدت بعض الميدان منذ التسعينات، خاصّة في الولايات المتّحدة. انتقل البعض من مؤسّسيها إلى اهتمامات أخرى، ويسعى بعض القادمين الجدد إلى الجدل إلى المحافظة عليها أواستعادة روحها ويهتمّون على وجه الخصوص بفرضية «المواطنية العالمية المتُجذّرة» (cosmopolitisme enraciné) وبـ»أخلاق الهوية» -تلك هي فكرة كوام أنطوني أبيا (Kwame Anthony APPIAH) (The Ethics of Identity، Princeton University Press، 2005)- أو «أخلاق التنوّع» (la éthique de diversité) التي هي ليست ببعيدة جدًّا عنها، كما نرى ذلك مع آلان رونو(Alain RENAUT) (Un Humanisme de la diversité، Paris، Flammarion، 2009). إنّ مشروع توفيق المتُنافر والقيم العالمية والخصوصيات والليبرالية والفروق يبقى هدفًا واقعيًّا بشرط إعادة تحديد مفهوم التعدّدية الثقافية بالمعنى الذي أشيرَ إليه، مع الأخذ بعين الاعتبار عدة حقائق تمُثّل حقائق عالم اليوم.

الآخَريّة المتعالية

نحو رؤية وحيانيّة حول مفهوم الآخر

هادي قبيسي[*]

احتلت الآخرية مساحة كبرى في الشريعة الإسلامية بخطابها وسلوك شخصياتها الرمزية العليا، لكن السؤال عن محدودية الاهتمام الفلسفي والأخلاقي بها يبقى مشروعاً. وفي زمن يحتشد بالمفاهيم والإحالات الثقافية الفردانية يغدو الالتفات إلى فلسفة الآخرية في التوجيه الوحياني ضرورة، تتقاطع في تسويغها الحاجات النظرية والإشكاليات الحياتية على حد سواء.

يحاول هذا المقال تأصيل مصطلح الآخرية في الفضاء الديني الإسلامي، كما يسعى إلى تقديم إطار عام لمفهوم الآخرية المتعالية من خلال ما تختزنه الشريعة من إجابات عن هذه القضية.

المحرر

المعتكف المرآتي لا يتخطى حدود ذاته، وهوأسير أنانيته وبعيد عن العودة إلى الكل والذوبان في نبع الوجود، وهوإذ يطل على ذلك الأصل الأول، فإنه يعود إلى سجنه ولا يلبث أن يقيد نفسه بأغلالها ويسكن في دار ضيقة حسيرة، لأن نفسه لا دربة لها على النظر إلى الآخر، والهجرة من بيتها الترابي، فهي تنتمي إلى الكثرات ولم يحصل لها الجمع بين الوحدة والكثرة بل تسير في صحراء الوحدة مقيدة الى ذاتها.

العزلة والإعتزال حاجة روحية ومعرفية، والغاية الأصلية هي عودة النفس إلى ربها راضية مرضية، ولذا فإن من اشتغلوا على تبيُّن محطات طريق العودة، تمحورت لغتهم على التبصر في حقيقة المسافة القائمة فيما بين النفس وربها، وهدفوا إلى تحقيق الفناء والالتصاق بنبع الوجود،

---

* ـ باحث في علم الاجتماع الإسلامي ـ لبنان.

فكان السعي يتمحور على إشغال الذات بالرب كي تسهوعن ذاتها، لتحقق اكتفاءها ومجانبتها المخلوقات وتعلقها بالخالق، ودون ذلك مخاطر عبادة الذات والتمحور حولها والاستعلاء على المخلوقين، والغرق في آتون الأنانية التي تزداد بين كل مقام ومقام، وبين كل مكاشفة ولقاء، وقبل ذلك وبعده عقبات المعارف العقلية وحجبها الكثيفة.

هذه هي خلاصة قضية الآخرية في السياق الإسلامي، والتي تأثرت بشكل رئيس بتخلي السلطة عن الروحانية، فكانت الاتجاهات الروحانية العميقة والجادة، بعيدة عن الاجتماع العمومي، لا بل كانت العزلة الروحانية في كثير من الأحيان رد فعل على المجتمع ونمط السلطة القائمة فيه وعليه، فلم ينشغل الروحاني بترتيب العلاقة مع الخارج الاجتماعي، من حيث النظر الكلي أوتوجيهات السير والسلوك.

لا يخفى على أحد أن الفردانية في الفكر الغربي تشكل محوراً مركزياً للحياة والفكر والروح، الإنسان الذي أصبح مستغنياً عن الخالق، وتسنم موقع محور الوجود وحل مكان الإله. هذا «الموهوم»[1] هو التكريس المتكامل للاعتزال المعنوي، الذي هوسمة العصر الحديث، وهويشبه في مرتبة أخرى الانعزال الروحاني مع فارق في الرتبة الوجودية.

الاعتزال

الاعتزال المعنوي هوالمدخلية العملية لحالة الاعتكاف المرآتي، وهو أعم من العزلة الظاهرية المكانية، وأوسع من العزلة المؤقتة الهادفة، هواعتزال نفسي عن الآخرين، وانطواء على هم النفس حصراً. العزلة المكانية والمؤقتة هي حاجة طبيعية للانصراف نحوالهموم الذاتية في التهذيب أو المعرفة، وكذلك العزلة الروحانية التي تتقوم بالابتعاد عن التعلقات وعدم التأثر بالبيئة الاجتماعية ذات التعلقات الدنيوية، أما العزلة المعنوية فهي غير مرتبطة بالمكان والزمان، بل بالتواصل القلبي والشعوري مع الآخرين، فأنا وسط الجمع ولكن قلبي مع نفسي، وقد أكون في حالة الخدمة العامة ولكن لا هم لي سوى نفسي، ولا تشاعر لي مع الآخرين، بل أوظف خدمتي لأجل مصلحتي الخاصة، فأكون من الناحية المعنوية معزولاً عن الغير رغم حضوري الدائم بينهم، وإلى هذا المعنى يشير الإمام الصادق (عليه السلام) في كلامه «إن ائتلاف قلوب الأبرار إذا التقوا، وإن لم يظهروا التودد بألسنتهم، كسرعة اختلاط قطر السماء على مياه الأنهار، وإن بعد ائتلاف قلوب الفجار إذا التقوا، وإن أظهروا التودد بألسنتهم، كبعد البهائم من التعاطف وإن طال اعتلافها على

[1]- في مقابل المفهوم، يمكن أن نستخدم «الموهوم» في مثل هذه الحالات.

مذود واحد»[1]. إذن العزلة المعنوية تنسجم مع الاعتكاف المرآتي وقد تتزامن معه في الآن نفسه، والظروف الحالية أدعى إلى هاتين الحالتين، نتيجة الاكتساح الثقافي الغربي، ورد الفعل الوقائي تجاه المجتمعات الإسلامية المتغربة إلى حد بعيد.

آخرية الوحي الإلهي

الإسلام قدم الرسالة الإلهية ضمن رؤية فردية واجتماعية في آن، لغايات تتعلق بالفرد وبالمجتمع على حد سواء، فالاندماج الفردي في المجتمع الإسلامي له غاية على مستوى نفس الفرد كما له غاية على صعيد الجماعة وانتظام مسار تكاملها. القرآن الكريم مليء بالإشارات الاجتماعية والتوجيهات الخاصة بالأمة والجماعة، وفي بعض الآيات توجيه للعابد نحو التحدث بلغة الجمع في صيغة الدعاء كما في الآية الرابعة من سورة الحمد «إياك نبعد وإياك نستعين» ويشير بعض المفسرين إلى أثر هذا النداء باسم الجماعة في الخطاب مع رب العالمين، وللسيد العلامة الطباطبائي إشارة نحوذلك «وكأن الإتيان بلفظ المتكلم مع الغير للإيماء إلى هذه النكتة فإن فيه هضماً للنفس بإلغاء تعينها وشخوصها وحدها المستلزم لنحو من الإنية والاستقلال بخلاف إدخالها في الجماعة وخلطها بسواد الناس فإن فيه امحاء التعين وإعفاء الأثر فيؤمن به ذلك»[2]، وكذلك الشيخ ناصر مكارم الشيرازي يورد تعليقاً قريب المعنى على الآية نفسها «كلمة «نعبد» و«نستعين» بصيغة الجمع تشير إلى أن العبادة- خاصة الصلاة- تقوم على أساس الجمع والجماعة. وعلى العبد أن يستشعر وجوده ضمن الجمع والجماعة، حتى حين يقف متضرّعا بين يدي اللّه، فما بالك في المجالات الاخرى، وهذا الاتجاه في العبادة يعني رفض الإسلام لألوان الفردية والانعزال نفسها. الصلاة خاصة، ابتداء من أذانها وإقامتها حتى تسليمها، تدل على أن هذه العبادة هي في الأصل ذات جانب اجتماعي، أي إنها ينبغي أن تؤدّى بشكل جماعة، صحيح أن الصلاة فرادى صحيحة في الإسلام، لكن العبادة الفردية ذات طابع فرعي ثانوي»[3].

آية التعارف الثالثة عشرة من سورة الحجرات هي الأخرى تدلنا على بعد آخر من أبعاد الآخرية الإنسانية في التوجيه القرآني : «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»، فتلك الروح التي نزلت من العالم العلوي من النفخة الإلهية والبست لباس البدن وسجنت فيه تحتاج إلى مؤنس نظير سجين مثلها يذكرها بذاتها المخفية

[1]- محمد الريشهري / ميزان الحكمة / ج ١ / الصفحة ٩٤.
[2]- محمد حسين الطباطبائي / الميزان في تفسير القرآن / الجزء الأول / ص 26.
[3]- ناصر مكارم الشيرازي / الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل / ج 1 / ص 51.

والمضمرة والمسجونة والمجهولة لذاتها، ولذلك هي تحتاج لمن تتعارف معه وتتأنس به وتشعر أن لها نظيراً آخر فتعرف نفسها به وتدرك نفسها المخفية، وهي تستطيع أن تدرك نفسها بنفسها باستبطانها ولكنها معرفة تؤوب إلى الشك وإلى انعدام الأنس والطمأنينة والانسجام لأنها دوماً تنظر إلى موضوع المعرفة نفسه وتعود إليه دوماً في تشكيك دائم، أما في حالة الأنس والسلوعن النفس فهي لا تعود إلى الموضوع نفسه بل تراه في المرايا وتراه في النظراء، وهي، أي المعرفة الذاتية، تؤدي إلى الجمود في النظر إلى النفس والعودة إليها والاستكانة إليها والقبول بها والاعتماد عليها، وعدم رؤية النقائص من خلال مقارنة الفوارق مع الآخرين، فتحجبها الأنانية عن رؤية مزاياهم التي تدلها إلى الخطوات التي فاتتها، فالعزلة المعنوية تمنعها، ولوكانت بين الناس، عن رؤيتهم بشكل واقعي.

في موضع آخر يتصل حفظ الميثاق الإلهي بحفظ الصلات الإنسانية وأثر العزلة الوجودية وتفكك المجتمع على تحول الفرد إلى عنصر مؤثر سلباً في تكامل المجتمع، ففي الآية السابعة والعشرين من سورة البقرة «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض»، قطع الصلات هذا يمتد من العلاقة مع الله والرسل إلى العلاقة مع الآخرين[1]، وذروة ما ورد في نص الوحي الإلهي هي الإشارة إلى حالة الإنسان الكامل في نظره إلى الآخرين ومستوى تشاعره مع المنزلقين في غواشي الحجب الدنيوية، وردت في سورة فاطر الآية الثامنة «فلا تذهب نفسك عليهم حسرات» فالإنسانية حين تكتمل يكتمل فيها الشعور ويصل إلى الحد الذي يكون فيه أحرص على الآخرين من حرصه على ذاته، ولوكانوا من الأمم الضالة والمعادية، هنا الآخرية تصل إلى حدودها القصوى.

شريعة الآخرية الإنسانية

الشريعة تمتلك بعداً كاملاً وشاملاً فيما يخص الجماعة والأمة، سواءً فيما يتعلق بالمستوى الإلزامي أوالتوجيهي الإرشادي، ألزمت المعتنق المؤمن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالجهاد والدفع عن المستضعفين وبرعاية أولي الحاجة والمسكنة، ويلخص قيمة هذا البعد حديث لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :«من لم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم»[2]، فلا يمكن التفكيك بين الجزء الفردي في التشريع والجزء الذي يهتم بالجماعة، وفي النتيجة تنال الآخرية قيمة عليا في مسار التكامل البشري، وتأخذ مساحة واسعة في نطاق الأرحام، ومن ثم نرى

[1]- ناصر مكارم الشيرازي / الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل / ج 7 / ص 398.
[2]- الكليني / أصول الكافي / باب الاهتمام بأمور المسلمين / الحديث 1.

الاهتمام الكبير في العلاقات العامة والاجتماعية خارج نطاق العائلة وتفريعاتها، ففي الحديث القدسي «أيما مسلم زار مسلماً فليس إياه زار بل إياي زار وثوابه علي الجنة»، وهذا الحديث وله نظائر كثيرة يبين قيمة الآخرية في السير نحوالوفادة الإلهية في الدنيا والآخرة، وهي جسر يعبر من الزمان إلى الأزل ومن التراب إلى السدرة. ويرد عن أمير المؤمنين سلام الله عليه كلام سعى بعض المعاصرين إلى سبر أغواره دون أن يعرفوه وأن يتكهنوا غاياته من دون أن يلمسوه[1] حيث قال : «الصديق إنسان، هوأنت إلا أنه غيرك»[2]، وكذلك قال بلغة أخرى «الأصدقاء نفس واحدة في جسوم متفرقة»[3]، وفي ذلك اقتراب من الآية الكريمة: «وما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة»، هذه النفس والنشأة الثانية والخلق الآخر يتبدى على نحو الكنه والحقيقة في الآية الرابعة عشرة من سورة "المؤمنون" «فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» وكذلك في الآية التاسعة والعشرين من سورة الحجر «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» فتلك الروح الواحدة هي نفخة إلهية لا اختلاف فيها ولا تخلف وحين تخرج النفس من هم ذاتها وتترك أنانيتها الموهومة تتصل الأنفس بعضها ببعض وتذوب في روح الأرواح. وهذا ما يدلنا إليه كلام أمير المؤمنين عليه صلوات الله في المناجاة الشعبانية «إلهي قد جرت على نفسي في النظر لها فلها الويل إن لم تغفر لها»، فهي إن لم تقع في خطيئة النظرة الانعزالية نحوالذات والوهم الاستقلالي عن الرب، تبقى منطلقة بفطرتها نحومنشئها الأصلي وبيتها الحقيقي ونبع وجودها الأزلي، وإلى هذا أشار جلال الدين الرومي في بعض مثنوياته «عندما يصير الرجال والنساء واحداً فذلك الواحد هوأنت، وعندما تنمحي الآحاد، حينذاك تكون. لقد صنعت هذه الأنا والنحن من أجل هدف ما، هوأن تلعب مع نفسك نرد الخدمة. وحتى تصبح كل «أنا» و«أنت» روحاً واحدة، وتصبح في النهاية مستغرقة في الأحبة»[4]، وفي مكان آخر يوضح الفكرة بتشبيه أجلى «مثل ذلك النور الموجود في شمس السماء، يكون مائة نور بالنسبة لأفنية الدور، لكن أنوارها كلها تكون واحدة، عندما تقوم برفع الحواجز فيما بينها»[5].

أمام هذه المساحة المركزية للآخرية نلاحظ في المعسكر المادي اهتماماً أحادياً بالفردانية جعلها محور التشريع وانتظام الحياة، وهي فردانية أحادية البعد كذلك، تهتم بالغايات المادية

[1]- راجع كمثال محاولات الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في كتابه «الذات عينها كآخر».
[2]- عبد الواحد الآمدي / غرر الحكم / 1856.
[3]- عبد الواحد الآمدي / غرر الحكم / 2059.
[4]- جلال الدين الرومي / مثنوي / الجزء الأول / ص 180.
[5]- جلال الدين الرومي / مثنوي معنوي / الجزء الرابع / ص 77.

الدنيوية حصراً، فهنا لدينا مستويين من الاختزال، اختزال الحياة إلى المستوى الفرداني، واختزال الفرد في بعده الدنيوي[1]، والانتماء إلى روح الفكر المادي يحول البعد الخاص بالآخرية في حياتنا إلى جانب مهمل أوواقع في نطاق الاستغلال الفرداني لتحصيل المكاسب الدنيوية المباشرة حصراً، فنخسر ذلك الجسر الممتد بين اليومي والأزلي.

الآخرية هي كبح للذات عن وضع حدود لنفسها داخل نفسها، وعن سجن الذات في الذات، هي تعد على غواشي النشأة الدنيا من جسد واهتمامات ملحقة بالإفراد الدنيوي الأرضي للروح، إلى ما بعدٍ تلك السجون، إلى الآخر جسداً أو روحاً أو عقلاً أو قلباً. إن الآخرية سفر وهجرة وسلوان عن الأنا الموجودة بالأصل لحياطة الذات عن التوقف عن سلوك سبيل نيل كمالها وسعادتها الممكنة المتاحة لها، من أن تتحول إلى شرنقة وقيد، ولذلك كان التكامل مشروطاً بتلك الآخرية، التي تتيح للإنسان أن يستعيد دفائن الفطرة ويستنطق الميثاق الأول في عهد الصفات الكاملة النورانية، وكذلك تتيح له اكتشاف الوجود المجرد عبر الخروج من النظر إلى نفسها والانتقال إلى النظر إلى جمال الوجود الذي لا يمكن أن يشاهَدَ، حتى في أبسط مراتبه وأولها، مع وجود المرآة الذاتية التي تعزل نظر القلب عن التطلع إلى الخارج، فيبقى حبيس غواشي النشأة منغلق البصيرة عما سوى نفسه، عبداً لها. ولا يمكن لمن يتعامل مع الناس بعين ذاته أن يشاهد الوجود ويدركه، فهوحتى عندما تحصل له المشاهدات ويلتفت نظره إلى الوجود، فإنه يشاهد ذاته علامةً لذلك الوجود ودليلاً عليه ولا يرى الوجود مجرداً بذاته، بل هويراه من خلال ذاته ويراه مندكاً بين غواشي النشأة مقتصراً على إنيته المعهودة كدليل لا يشاهد سواه كي يستدل به، وهويقدم نفسه ليذوب في نبع الوجود كيما يتميز على الأرواح الأخرى، فغايته أن يكون متمايزاً، ويريد أن يحصر الظهور الإلهي في ذاته، فيغفل عن أن الخالق هومصدر فيض يطال كل الوجود والعالم، فالعوالم منغلقة داخل عين نفسه العمياء المقلوبة، ولذلك هويرى الله في مرآة ذاته فقط ولا يراه في الكثرات الإنسية والأرواح، يريد أن يكون الله له وحده، ولا يريد أن يكون لغيره، فهولا يقوم بما يقرب الآخرين منه، بل يقوم بما يقربه هو وحده من الله، أوما يجعله متمايزاً عن الآخرين من خلال تلك العلاقة الخصوصية.

جلال الدين الرومي، له لطيفة شعرية، ذات دلالات فلسفية في هذا التفصيل، ففي إحدى قصائده يذهب بعيداً في تقصي مآلات الآخرية الإنسانية وآثارها في المعرفة الإلهية ويقول : «وعندما صارت نفس رفيقة لنفس أخرى، تعطل العقل الجزئي وقعد عن العمل. وعندما تصير يائساً من

[1]- راجع كمثال كتاب هربرت ماركيوز «الإنسان ذو البعد الواحد».

جراء الوحدة، تصبح شمساً في ظل الحبيب. فامض وابحث سريعاً عن رفيق إلهي، وإن فعلت هذا الفعل كان الله رفيقاً لك. وذلك الذي تخلق على الخلوة، إنما تعلمها من الحبيب. وإنما تنبغي الخلوة عن الأغيار لا عن الحبيب، فالفراء من أجل الشتاء لا من أجل الربيع. فالعقل مع عقل آخر يتضاعف، ومن ثم يزداد النور، ويتضح الطريق»[1].

آخرية الإنسان الكامل

الرفيق الإلهي درجات له ومراتب يحددها القرب من الفطرة الأولى، وكلما اشتد تكامل ذاك الرفيق وكماله كانت آثار صحبته ومآلات آخريته في القلب أرقى وأجلى، وكانت قدرته على استنقاذ المحب من عثرات سجن الذات أعلى وأجدى، ولذلك فإن معرفة الإمام وسيد الأنام ضرورة حتمية للسالك، فهذه إحدى فوائدها وإلا «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[2] فهوالعلم الظاهر للإنسانية والمعيار الخالص لها والتجلي الأسمى للجمال والجلال، و«وجه الله الذي إليه يتوجه الأولياء» و«باب الله الذي منه يؤتى» و«السبب المتصل بين الأرض والسماء»[3]، ومعرفته هي الآخرية العظمى التي تسلك بالعابد إلى شهود التجلي الإلهي الأشد في العالم متخطية به منازل المعرفة العقلية ومزالقها ومتاهاتها نحوالإدراك الكلي والمباشر للحقيقة.

الإنسان الكامل من ناحيته يقدم النموذج الأقصى الممكن في الاهتمام بشؤون الآخرين، والشاهد الأوضح على صفات هذا الإنسان الفريد هوساحة كربلاء التي كشفت المستور من جماله وجلاله بعد انزياح الحجب الدنيوية والذاتية بأجمعها[4]، ليسطع نور الإنسانية الكاملة. تلك الساحة أشرقت فيها أنوار الإيثار واكتملت فوق كثبانها المتعالية دائرة الآخرية والتشاعر مع الآخرين، بكل ألوانها ومستوياتها ومظاهرها، سواءً داخل المعسكر الإلهي وفي العلاقات بين أعضائه وأفراده، أو من المعسكر هذا جملة واحدة تجاه الأمة في تلك اللحظة وعلى امتداد الزمن القادم، ويمكن إفراد بحث كامل عن تجليات الآخرية الكربلائية وسبر أغوارها ومجالاتها ومراتبها الكثيفة والمتشابكة، وبالأخص حول اندكاك الإنساني بالإلهي في الموارد والجزئيات كلها، كما وصفت زينب بنت علي عليها السلام تلك الساحة «والله ما رأيت إلا جميلا».

---

[1]- جلال الدين الرومي / مثنوي / ج 2 / المركز القومي للترجمة / ط 2 / القاهرة / 2008 / ص 27.
[2]- سليمان القندوزي / ينابيع المودة / مؤسسة الأعلمي / بيروت / ج 3 / ص 372.
[3]- الشيخ عباس القمي / مفاتيح الجنان / دعاء الندبة. وللمزيد راجع : جوادي الآملي / أدب فناء المقربين / دار الإسراء / بيروت.
[4]- للمزيد راجع : هادي قبيسي / وارث، فلسفة جمالية كربلائية / دار المودة / بيروت / 2017.

التوحيد في الآخرية الاجتماعية

الكفر بالطاغوت أحد أوجه الآخرية في قوس النزول، وهوتنزيه عن شطحات الحلول أوالاغترار بالقرب لمن عبر لجة الفناء، فالتبرؤ من المنكرين وأصحاب الفطرة المحجوبة والقلوب المنكوسة هوتخلص من الوحدة الموهومة وشخوص للذات المحدودة في مواجهة الذات المحدودة الأخرى، مع إدراك أن المستكبر يبقى مخلوقاً ضعيفاً على الرغم من تفوقه.

العداء والحب وجهان متناقضان للآخرية، وثمة وجوه أخرى لكل منها أثره الخاص في السير والسلوك، ومنها : الإمرة، التابعية، التعاون والخدمة، ويجمع بينها خيط ناظم هوالاعتماد على الآخر ونفي القدرة على الاستقلال، وشرط تحصيل فائدة هذا البعد الروحاني المعرفي هوالعدل والإنصاف والرحمة ومقاومة الظلم، وإلا لم يكن في الاشتغال الاجتماعي أيما فائدة إلا المزيد من الإحتجاب.

الاندماج والذوبان التفاعلي في المجتمع الذي تتنوع فيه الاتجاهات الفكرية والميول النفسية والشاكلات القلبية وحيث تلقي الأنانيات بظلها في إيجاد النزاعات والمنافسات، لكل ذلك آثار ابتلائية يمكن النظر إليها من الزاوية المعرفية، فالمعرفة ونقصها سبب لكل المشكلات، معرفة الآخر تبقى ناقصة تطغى عليها عوامل كثيرة، كالتغير والكتمان والتطور[1]، كما يمكن النظر إليها من الزاوية النفسانية وتهذيب الروح من خلال تخليها الطوعي عن الاهتمام الفرداني من خلال الخدمة أوالتخلي الإكراهي عن رؤية الذات من خلال التدافع.

قواعد الآخرية

انتظام العلاقات الاجتماعية بحيث تؤدي إلى تحقيق الأغراض التوحيدية أمر اهتمت به الشريعة أيما اهتمام، فالآخرية أمر شديد الدقة ولتحقيقها لا بد من الالتزام بالقواعد الآتية : 1) معرفة حدود الذات والآخر، 2) الاعتراف بالآخر ومعرفته، 3) الاهتمام بالآخر ومساعدته على التكامل، 4) منع الآخر من الانحراف، 5) خدمة الآخر، 6) احترام مراتب وجود الآخر، 7) احترام حدود إمكانية معرفة الآخر. هذه القواعد لها بعد أرضي اجتماعي وبعد روحاني متعال.

فالقاعدة الأولى معرفة حدود الذات والآخر تشكل مدماكاً أساسياً في علاقة العبودية بين المخلوق المحدود والخالق الأزلي وهي مراعاة للحرمة وخضوع في الحضرة وشغف فطري للمكاشفة، والقاعدة الثانية، وهي دوام الذكر والحضور وعدم الغفلة عن ربوبية الإله الْقَيُّوم والالتفات الى علمه

[1]- [للمزيد راجع : هادي قبيسي / جدلية المعرفة الزمنية والحضورية / دار المعارف الحكمية / 2014.

بالضر والمسكنة وخبرته بالفقر والفاقة. والقاعدة الثالثة الاهتمام بالآخر ومساعدته على التكامل، وفيها تلبس الصفات الرحمانية وإحياء المواثيق الفطرية بما يقارب السنخية وحظوة القربة.

القاعدة الرابعة منع الآخر من الانحراف، وفيها التنزيه عن الظلم والعبثية وبلوغ الغاية وكذلك القاعدة الخامسة المتعلقة بخدمة الآخر، أما القاعدة السادسة فتتعلق باحترام مراتب وجود الآخر كلها، فهي في الجهة الإنسية تحدد العلاقة مع المستويات المختلفة للإنسان التي ينبغي إعطاء حق كل منها بالقدر الذي يتناسب وقيمتها الوجودية، أما في الجهة اللاهوتية فهي تعبير عن أحادية مرآة الموجودات فيما تعكسه على اختلافها وتنوعها وتفاوت قيمة وجودها حيث يسبح ما في السموات وما في الأرض. أما القاعدة الأخيرة وهي احترام حدود إمكانية معرفة الآخر، فهي تعالج في الاجتماع مشكلات ادعاء المعرفة وسوء الظن والثقة، أما في الإلهيات فتعالج جدلية العجز والمعرفة حيث العجز عن المعرفة باللامتناهي هوعين إدراك لا تناهيه.

إذن لكل واحدة من هذه القواعد بعدها الإلهي إلى جانب البعد الإنساني، والالتزام بها في الساحة الإنسانية الأرضية مفتاح إلى سماوات الآخرية الإلهية التي هي أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، وهي مطلقة قبالة محدوديته اللامتناهية في آن، قربٌ يكاد يقارب اندكاك روح الإنسان بنبع وجودها بالكلية «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[1]، وبعد ينزه الأزلي عن كل ما سواه «سبحان ربك رب العزة عما يصفون»[2]، هذه العلاقة الدقيقة التي هي التجربة القصوى للإنسانية، تحتاج إلى ساحة تعليم ودربة هي الحياة الاجتماعية، التي تزخر بتجارب الآخرية بأشكالها العديدة، وشرط كون تلك الساحة مفيدة في تأهيل الروح لتلك الدروب المتعالية هوالالتزام بقواعد الآخرية الإنسية.

خاتمة

اللا انتظام الاجتماعي الذي يطلق عليه الماديون اسم الحرية الفردانية هوفي الحقيقة هدمٌ للإمكانات الإدراكية الإنسانية، في المجال الاجتماعي كما في المجال الإلهي، فالإدراك السطحي الظاهري يبقى متاحاً، لكن الإدراك الفطري الباطني يتعرض للاضطراب الشديد، فحتى أبسط المعارف الفطرية غدت محل شك بحيث تفكك إمكان التعارف والتعايش حتى داخل العائلة التي اجتاحها الاعتزال الفرداني إلى حد بعيد، فنقرأ للفيلسوف شارلز تايلور مثالاً تعبيراً عن هذا القلق

[1]- سورة الرحمن / الآيتان 26 – 27.
[2]- سورة الصافات / الآية 180.

العميق «يبدو أن ثمة وخز ضمير طبيعياً وباطنياً يقضي بعدم قتل الآخر أوأذيته»[1]، إلى آخرين قبلاً دعوا إلى نسبية الأخلاق أولإسقاط المسؤولية الأخلاقية وغيرها من المقولات التي تدلل على الاضطراب المعرفي واختلال الشاكلة الباطنية، والسقوط الشامل للآخرية مقابل محورية الفردانية. إن انتشار المناخات الثقافية المادية بتعاليمها الفردانية لهوبحق قطع للطريق بين الإنسان وربه، بعد أن قطع الطريق بين الإنسان والإنسان.

محمد الريشهري / ميزان الحكمة / ج ١.

محمد حسين الطباطبائي / الميزان في تفسير القرآن / الجزء الأول.

ناصر مكارم الشيرازي / الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل / ج 1.

الكليني / أصول الكافي / باب الاهتمام بأمور المسلمين.

بول ريكور في كتابه «الذات عينها كآخر».

عبد الواحد الآمدي / غرر الحكم

راجع كمثال كتاب هربرت ماركيوز «الإنسان ذوالبعد الواحد».

جلال الدين الرومي / مثنوي / ج 2 / المركز القومي للترجمة / ط 2 / القاهرة / 2008.

سليمان القندوزي / ينابيع المودة / مؤسسة الأعلمي / بيروت / ج 3.

الشيخ عباس القمي / مفاتيح الجنان / دعاء الندبة.

جوادي الآملي / أدب فناء المقربين / دار الإسراء / بيروت.

هادي قبيسي / وارث، فلسفة جمالية كربلائية / دار المودة / بيروت / 2017.

هادي قبيسي / جدلية المعرفة الزمنية والحضورية / دار المعارف الحكمية / 2014.

تشارلز تايلور / منابع الذات : تكون الهوية الحديثة / المنظمة العربية للترجمة / 2014.

[1]- تشارلز تايلور / منابع الذات : تكون الهوية الحديثة / المنظمة العربية للترجمة / 2014 / ص 43.

الأشكال الأوليّة للإيثار
دحض الأنانية وترسيخ الوازع الأخلاقي

سيرج موسكوفيتشي[*]
Sarge MOSCOVITSCI

تعالج هذه المقالة مسألة الإيثار والأنانية انطلاقاً من كونهما ثنائية متناقضة وتعكسه في الوقت نفسه مشكلة سوسيو سايكولوجية وحضارية تشتمل على الفرد والجماعة في آن.

أهمية هذا البحث أنه يسعى قدر الإمكان إلى مفارقة التعقيد والكثافة في رؤية الظواهر والدخول في البديهيات الأخلاقية للمجتمع الإنساني فهويتبنى فكرته عن الكيفية التي يمكن أن تظهر فيها العيوب المجتمعية عن طريق محاكاة الفطرة الخيِّرة لدى الكائن الإنساني

المحرر

مشكلتان لا تنفصلان: الأنانية والإيثار

أصدر فوكنر رواية «الملاذ» عام 1931، وهي من روائع أعماله التي وصف فيها الكون بأنه لا يُطاق لكثرة ما يعجُّ بالوحشية والغباء في المنطقة الجنوبية من الولايات المتحدة. تسرد هذه الرواية مغامرة مشؤومة لشابة تبلغ من العمر سبعة عشر عاماً تُدعى تيمبيل درايك، ابنة أحد القضاة حينها،

---

*- عالم نفس اجتماعي ومؤرخ للعلوم الفرنسية ذات الأصل الروماني، وهوأحد أهم منظري علم البيئة السياسي. عضوفي الأكاديمية الروسية للعلوم.

- العنوان الأصلي للمقال: **Les formes élémentaires de l'atruisme**.

- المصدر: نقلنا المقال من موقع "كلاسكيات العلوم الاجتماعية"، الكندي، على الإنترنت **les classiques des saences sociales** التابع لجامعة الكيبك في شيكوتيمي: **www.classiques.uquac.ca**.

- تعريب: جاد مقدسي.

والتي فضّ بكارتها رجل عصابيٌّ مختلّ بعرنوس من الذرة، ثم أغلق عليها في بيت دعارة في مدينة ميمفيس وأجبرها على ممارسة الرذيلة مع صبيّ متشرّد، إلى أن أطلق عليه النار وأرداه. وتشابكاً مع هذه القصة، تجري أحداث حكاية أخرى أقل تفصيلاً من الأولى، تحكي قصة لي غودوين، وهوصانع وبائع كحول يتلقى حكماً جائراً بسبب وفاة تومي المتخلّف عقلياً، ويُنفَّذ بحقه حكم الإعدام على الرغم من الجهود التي بذلها المحامي هوراس بن باو لإنقاذه. إنّ هذه الأحداث كلها بغيضة، ولكنها لا تخلو من هالة المأساة اليونانية، وخصوصاً عندما يظهر المحامي المفعم بالنوايا الحسنة فيما كان يفعله وكأنه يتصرّف انطلاقاً من شعور الإيثار الذي يقوده إلى محاولة إنقاذ غودوين ومساعدة روبي. غير أنّ هذا الشعور يقوِّضه غياب الصفات الشخصية الذي بسببه يُدان المحامي بالضعف عند مواجهة الظلم، وهكذا يمكن للمرء الاطّلاع على مصير الإيثار في مجتمع تهيمن عليه الأنانية والجشع والنفاق.

كان باستطاعتنا البدء برواية أخرى، يظهر فيها الإيثار سمة طبيعية ومتوقعة ورفيعة لشخصية مخلِّصة، وهناك الكثير من الروايات المماثلة؛ غير أننا هنا ـ وفي استثناءات نادرة - نقدِّم صورةً للخير الذي ينتصر على العمى أوالمصلحة الفردية أوانعدام الكرم. لأنه عندما نتحدث عن الأنانية أوالإيثار، يتملك المرءَ شعورٌ أوسلوكٌ يتناقض مع الخلفية الطبيعية لثقافة ما، ويسبب مشكلة بطبيعة الحال. فلنتخيّل للحظة واحدة أننا في أحد المجتمعات المثالية ـ حيث يُفترض بالأفراد جميعاً التعاون في ما بينهم - نجد الناس متضامنين بعضهم مع بعض ويسعون لتحقيق هدف مشترك لهم جميعاً. وبمجرد أن يرفض أحد أفراد هذا المجتمع مساعدة الآخر والإسهام في الجهد العام بدلاً من الاهتمام بمصالحه الشخصية، يُفرَض التعامل معه بوصفه أنانياً، وهومصطلح يشير إلى تحوّل في التصرُّف، بخلاف ما هومتوقع عادة من الجميع. وعلاوةً على ذلك، تمُثِّل مشكلة الأنانية في هذا النوع من المجتمعات ـ أي حقيقة أن الأفراد لا تأخذ بعين الاعتبار مصالح الآخرين - أكثر المشاكل الأخلاقية والعلمية وحتى العملية حدّةً، وهذا ما لا نجده في المجتمع الذي يُفترَض بكل فرد منه الاهتمام بمصالحه الخاصة، وعدم الانشغال إلا بما يرضي رغباته، وعدم التصرف إلا وفاقاً لتفضيلاته؛ بل على العكس من ذلك، يصبح فيها الإيثار هوالمشكلة التي تحتاج إلى التفسير، وهومساعدة شخص ما، وإظهار الكرم أو التضحية من أجل العائلة أوالمواطنين، وهَلُمّ جرّا.

ونحن نعلم كم من مرةٍ قوبِل هذا الموقف النزيه، أوالعطايا العفوية أومظاهر التعاطف، بالتشكيك، لأننا نتساءل ما الهدف من ورائها وماذا يُتوقع منا في المقابل. وهذا ليس من المستغرب؛ فحيثما تعدُّ الأنانية تصرفاً طبيعياً، تبدو كل حركة تدلّ على الإيثار منحرفة وغير متآلفة، ونبحث فيها عن سبب خفي لا يمكن أن يكون إلا سبباً للأنانية، وهذا يتم تفسيره فقط بالطريقة التي تنعكس في المظهر الطبيعي.

كما ندرك كم يُشار إلى العلاقات بين شخصين، وبين الآباء والأولاد، وبين الأساتذة والطلاب، وحتى بين شخصين متحابّين، بعدم اليقين حول الأنانية أوالإيثار في مشاعر الآخرين أوأفعالهم، وأحيانا يذهب المرء إلى حد التشكيك في طبيعة أحبائه.

ومع ذلك، سندخل في صلب الموضوع؛ فقد نشأت مشكلة الإيثار بحدة معينة داخل مجتمعنا الغربي على أساس أولوية المصلحة الذاتية والفردية، وليس ذلك بسبب خطورة أن يكون الناس شديدي الإيثار فينسَوْن أنفسهم، بل خوفاً من ألّا يكونوا كذلك. فلا يكون التعايش من دون تعاطف أومساعدة أوحتى تضحية من الأفراد، ومن دون توافق في الآراء حول الطقوس أوالأشكال التي يجب أن تتخذها هذه المساعدة أوالتضحية. ومن دون هذا الإجماع، لن يكون هناك من مجتمع، بل هي غابة يملؤها الرجال والنساء، أو سوقٌ مثالي لا يعيش فيها إلا من كان أوفر حظاً (بادكوك، 1986). فالإيثار مشكلة ثقافة تقوم على قاعدة الأنانية: وهذا هو منطلق حديثنا. وبالتالي، لن نعتبرها مشكلة خاصة بالطبيعة البشرية أوبالدافع كما نفعل في كثير من الأحيان؛ وفي ما يلي يُقدِّم لنا ترافيرز (1981) مثالاً على ذلك:

يُطبَّق على الكائنات الحية المنطقُ السابق، والذي يمكن تلخيصه بالقول إنه من المتوقع نشوب صراع جوهري في سياق التنشئة الاجتماعية حول دوافع الإيثار والأنانية لدى الأبناء، ويُتوقع من الآباء أن يُرَبُّوا أبناءهم ليتصرفوا بشكل فيه الكثير من الإيثار والقليل من الأنانية بدلاً من التصرف الطبيعي، ومن المتوقع أن يقاوم الأبناء هذه التنشئة الاجتماعية (المرجع السابق).

وإذا افترضنا، كما فعلنا هنا، أن هذا الأمر تُحدده القاعدة، يمكننا تجاوز الجوانب البيولوجية أوالأخلاقية إلى حد ما، واعتبار الإيثار علاقة بين الأفراد، ولا سيما علاقة بين الأفراد والمجتمع.

2. السامري الصالح والسامري الطالح وتعريف الإيثار

هل مساعدة الآخرين غاية في الصعوبة؟ لدى قراءة بعض المقالات عن سائقي السيارات الذين يواصلون رحلتهم من دون تقديم المساعدة لضحايا حادث سير مروا به، أوعن ركاب قطار لا يدافعون عن فتاة يافعة اعتدى عليها بعض الشبّان، أوعن مارّة يصابون بأذن صماء عندما يسألهم أحد عن الصدقات، علينا أن نصدِّق أن مساعدة الآخرين أمر صعب. نعم، لا بد من تصديق ذلك، ولهذا قدّمَت معظم الأبحاث التي أجراها باحثون في علم النفس الاجتماعي سؤالَ «كيف يصبح المرء أنانياً؟» فكيف يمكن للمرء ألّا يبالي عندما تكون حياة جاره في خطر، أوعندما يبكي لشدة الكرب ولا سبيل له للخلاص من هذه الحالة من دون مساعدته له؟ وباختصار، لقد حاول علماء

النفس الاجتماعي فهم السبب وراء عدم استدارتنا للآخرين عندما يحتاجوننا، وكيف يمكننا تشجيع الجميع على التصرف بطريقة داعمة للغير. وبعبارة أخرى، لماذا نمثِّل دور السامري الطالح وكيف نأتي بسامريين صالحين في المستقبل؟

وسنستعرض في هذا المجال قصة يسوع والسامري الصالح:

ذات يوم ارتاد رجل طريقاً جبلية متجهاً إلى أريحا، فتعرّض له اللصوص فجأة وهجموا عليه، فأخذوا ماله وأبرحوه ضرباً حتى صار على وشك الموت. صادف أن مرّ كاهن في المكان، إلا أنه عندما رأى الرجل المضروب عبرَ إلى الجانب الآخر من الطريق وواصل سيره. ثم مر به شخص آخر متديِّن جداً، فنظر إلى الرجل وأكمل طريقه. لكن مرّ ساميٌّ كان يسير في ذلك الاتجاه، فشاهد الرجل وانفطر قلبه حين رآه على تلك الحالة، فاقترب منه ووضع الزيت والنبيذ على جراحه وضمّدها، ثم أركبه على جواده واقتاده إلى النُزُل الذي ينام فيه ليعتني به. وفي اليوم التالي، جنى عملتين من النقود وناولهما للحارس وقال له: «اعتنِ به، وحين أعود إلى هنا سأدفع لك كل ما تنفقه عليه.» (إنجيل لوقا، 10، 30-35).

لا يبدوهذا المشهد من الحياة اليومية غريباً على مدننا الكبيرة، باستثناء أنه نادراً ما نشاهد سامرياً يتجول هنا وهناك ويعتني بالجرحى الكُثُر من الرجال والنساء الذي أعدِموا سبل الحياة والكرامة والأمل في كل لحظة.

حين نفكر في هذه المدن الكبيرة نجد أن باستون (1987) أراد تفسير الكرم الذي أظهره السامري الصالح. فهويعتبر أن كلاً من الكاهن والمتديّن كان رجلاً صالحاً أسرع في الطريق لمتابعة شؤونه، غير أنّ السامري المتواضع كان لديه متسعٌ من الوقت. وبهدف الإقناع بوجهة النظر هذه، قام عالم النفس بتفصيل الحالة الموصوفة في القصة، فطلب أولاً من طلاب ثانوية برينستون اللاهوتية التأمل لمدة معينة، ومن ثم جعلهم يستمعون إلى محاضرة رأى نصف الطلاب أنها تتناول قصة السامري الصالح. ثم دعاهم إلى استوديو تسجيل في مبنى مجاور، وقال لبعضهم باستهتار: «لن يجهز المكان قبل بضع دقائق، ولكنكم ستذهبون إلى هناك على أي حال»، وقال للآخرين: «أنتم متأخرون ونحن بانتظار وصولكم منذ بضع دقائق، لذا عليكم بالاستعجال». وبينما كان الطلاب يسيرون على الطريق، مرت المجموعتان برجل مسترخٍ يقف عند مدخل أحد المباني، خافضٍ رأسه وخائضٍ في السعال والأنين، إلا أنّ 10 في المائة فقط من الطلاب الذين كانوا في عجلة من أمرهم عرضوا عليه المساعدة، وحوالي ثلثي أولئك الذين لم يكونوا كذلك.

لا يمكننا إلا عدّ المشهد غريباً حين يمرّ أحد الطلاب اليوم بضحية يسعل ويئنّ - بينما يتفكّر في قصة السامري الصالح ـ ولم يلحظ كآبة الرجل أكثر مما لحظها سائقو السيارات أوالمارّة. ولكونهم مضغوطين ومشغولين وفي عجلة من أمرهم، لم يختاروا ببساطة أن يستهلكوا من وقتهم لإجلاس ذلك الرجل المُستلقي على قارعة الطريق. وسواء كان سبب هذا التصرف نتيجة اللاوعي أو النسيان أو الإستعجال، فقد قدّم الأساتذة المحاضرون حول نموذج السامري الصالح مثالاً على السامري الطالح.

ونلاحظ أن الشخص الذي ليس في عجلة من أمره قد يتوقف لتقديم المساعدة لشخص آخر وجده في محنة، بينما قد يكمل الشخص المستعجِل طريقه. وهنا يمكننا القول إنه في الحالة الأولى يظهر المرء سلوك الإيثار، والثاني سلوك الأَنانية. ولكن هل يمكن القول إن الأول مُؤثِر والثاني ليس بمؤثِر؟ من الواضح استحالة اعتماد هذا التصنيف، لأن كلتا الحالتين - سواء عند تقديم المساعدة أوحجبها ـ تعتمد على الوقت المتاح والظروف المحيطة، ولم يضحِّ أي منهما بأي شيء أويلقي بادرة استثنائية كما ورد في حكاية السامري، ولا يتمثل السامري الصالح إلا في العشرة في المائة فقط من الطلاب الذين كانوا في ضيق من الوقت وتوقفوا لتقديم مساعدتهم إلى الشخص الذي يواجه المحنة؛ ولا بد من الاعتراف هنا بأَنه ليس بالأمر العظيم. ومع ذلك، فإن القول إن 10٪ فقط من الطلاب تصرفوا بطريقة الإيثار وقدموا دليلاً عليه، يفترض مسبقاً تمثيلاً اجتماعياً معيناً يحدده ويميزه.

ومن الواضح أن العبرة التي يُصوِّرها هذا التمثيل من خلال الإشارة إلى أن الشخص المُؤْثر على استعداد للتضحية بممتلكاته أوبوقته، هي مفيدة حتى حين لا تنتهي بتقديم مكافأة أوبتوقُّع شيء مقابل الخدمات التي يقدمها. وهذا المؤثر ليس ممن لا يعبأ بالآخرين، كما يقولون، بل على العكس من ذلك، إنه يهتم لأمرهم ويهمه إنشاء علاقة معينة مع الآخرين بشكل عام، وهومقتنع من دون أدنى شك بأن العالم سيكون أفضل إذا فعل الجميع الشيء نفسه.

يقترح كل من ماكولاي وبيركويتز (1970) تعريفاً للإيثار يتوافق مع هذا التمثيل، مُشيرين "سلوكاً يمارَس لصالح الغير من دون توقع مكافأة من مصدر خارجي (المرجع نفسه، ص3). كما يتضمن هذا التعريف نوايا الإيثار وسلوكه، بينما يستبعد ضمناً المكافآت الداخلية كاحترام الذات والذنب الذي ينشأ من المشكلة الأولى، ولهذا الاستبعاد ميزة عملية في تجنب الإطالة في الكلام والتملّص من معرفة ما إذا كان هناك فعلُ غير أناني حقاً.

ولا ندّعي بأن هذا هوالتعريف الجيد الوحيد للإيثار بالنظر إلى الموسوعة الكبيرة من تلك التعريفات التي تم اقتراحها، والتي نعرف منها جزءًا متواضعاً فقط، كما من غير المرجح أن تُحلّ الخلافات والتباينات بينها على الإطلاق؛ حيث يأخذ الجدل الحاصل شكل معارك وسادات بين أحزاب متعارضة تنام في السرير نفسه. ولذلك نعتقد أن تعريف ماكولاي وبيركويتز يعبرِّ عن هذا الموضوع الذي تعايشه الشؤون الإنسانية في العالم، حول الأشخاص الذين يقدِّمون طوعاً - إذا كان هذا المفهوم منطقياً ـ معظم مواردهم وينالون قمة الرضا في العمل لخدمة الغير.

3. الأشكال الثلاثة للإيثار

ولأن جميع التعريفات تتوافق فيما بينها حول حقيقة أن الإيثار ينطوي على تضحية بالنفس، ولأنه ينبغي بأي تضحية أن تُلحق الأذى بالأنا بطريقة أو بأخرى فداءً للتضحية بالنفس، فإن المعادلة النفسية القائلة إن «الإيثار يعادل الاندماج الاجتماعي» مستمدة مباشرة من التعريف الذي نختاره للإيثار، سواء كان تعريفاً علمياً أوأخلاقياً. وبهذه الطريقة، يتحوّل الجانب من الإيثار الخالص - الذي يسيء إلى الأنا ـ إلى مشكلةٍ في مصطلحات علم النفس حين نقرأ في تعريف ماكولاي وبيركويتز (1970): يتصرّف «المؤثرون الحقيقيون» بخلاف مصلحتهم الشخصية. ويبدو أن الحال هي كذلك على أقل تقدير؛ فلا يظهر الإيثار المثالي مرتبطاً بالاستياء فحسب، بل بلا عقلانية معينة إذا كان المرء يعمل بما يخالف مصالحه الخاصة؛ وحتى إنه يمكننا الافتراض بأن لحظات الألم والعقاب والتخلي عن إرضاء الذات هي نتيجة ميلنا إلى مساعدة الآخرين وسعينا إلى إنشاء روابط اجتماعية.

وهنا يثير استخدام تعبير «المؤثرون الحقيقيون» السؤال الآتي: هل من أشخاص يمكن أن يُطلَق عليهم لقب «المؤثِرون»؟ أوبعبارة أصحّ، هل هناك من «شخصية مؤثِرة» بمعنى «شخصية انطوائية» أو«شخصية متسلطة»؟ إنه لسؤال مهم جداً لا نستطيع للأسف تقديم إجابة بليغة عنه. ففي الحقيقة، يسعى علماء النفس منذ زمن بعيد إلى تأسيس نموذج متماسك من الاختلافات بين الأفراد حول سلوك الإيثار في العديد من المواقف، ويجب الاعتراف لهم بالموهبة الكبيرة التي أظهروها في هذا المجال ولكنها خلت من النتائج المبهرة.

ومع ذلك، لاحظ روشتون (1980) وفوتس وسيلديني (1990) النقاط الآتية:

إننا نساعد الآخرين في حالات معينة؛ فلا أحد تقريباً يساعد الآخرين في ظروف أخرى؛ وإن الأشخاص أنفسهم يساعدون الآخرين في حالات معينة ولا يساعدونهم في حالات أخرى.

وحتى اللحظة، لا يحق لأحد القول إن شخصاً ما هومؤثِر أوبالتنبؤ بأنه سيصبح مؤثِراً في سياق ما، بسبب تصرفه على نحو إيثاري في سياق معين. ويبدو مما سيأتي أن القواعد المنضبطة الوحيدة التي تمت ملاحظتها هي قواعد الظروف، أوبتعبير أدق، قواعد العلاقة. ومن دون استعجال الأمور، يمكننا التمييز بين ثلاث فئات أوثلاثة أشكال من الإيثار التي سنحاول توصيفها وسنثير حولها بعض الأمثلة.

3.1. الإيثار التشاركي

عند البحث عن صورة تشرح فكرة الإيثار التشاركي، لا نجد أفضل وأكثر انتشاراً من مجتمعات النمل والنحل، لأننا نرى فيها مجتمعات بالغة التكامل تمتاز بدرجة عالية من توزيع المهام، وبمستوى رفيع من الإيثار الذي يدفعها إلى التعاون المُكثَّف والدائم. وفيها، ما لا نجده في أي مكان آخر، التزام غير مُتحفَّظ عليه من كل عضو فيها تجاه المحافظة على النسيج الاجتماعي. فمن خلال تضحية الجنود غير المشروطة بأنفسهم، وكاهل العمال الذين لا يكلّون، والمساعدة المنتظمة التي يقدموها حيثما دعت الحاجة، يسهم جميع عناصر المجتمع بهذا الانصهار والاستقرار الهائلين. ومع ذلك، إذا استطعنا إلغاء ما تحمله هذه الصورة من نمطية وعبثية، يظل هذا العنصر من المشاركة المكثفة في الحياة المشتركة هومن يدفع كل عنصر من هذا المجتمع إلى التضحية بكل وقته وطاقته وبقائه ـ وإن في حالات نادرة، فداءً لجميع العناصر الأخرى. وباختصار، يمكن القول إن الإيثار هوالذي يمارَس لصالح العائلة والدين والوطن، على نحومتطرف أومعتدل، لصالح الرفاق أوالأشخاص الذين يختبرون ظروفاً سعيدة أوتعيسة.

ونمرّ في هذا المعرض على ظروف الكوارث الطبيعية والمهرجانات أوالمناسبات العامة، التي يقدم فيها الناس تضحيات غير متوقعة لا يرضون بتقديمها لوكانوا يمرون بظروف طبيعية. ومن المؤكد أنه ليس من قبيل المبالغة افتراض أنّه من شأن المشاركة في حياة مجتمع ما أوفي ظرف ما أن تُحدِثَ تماهياً بين الأفراد، وأبرزها التماهي بين الآباء والأمهات وأطفالهم، وحول هذا الأمر قالت آنّا فرويد في كتابها «الأنا وآليات الدفاع» (1978):

نحن نعرف جميع الآباء والأمهات الذين يرسمون لأبنائهم الحياة التي كانوا يوماً يحلمون بها؛ وما حدث بعد ذلك كان كما لوأنّ هؤلاء الأهل يتمنون استخدام أبنائهم ـ الموهوبين أكثر منهم في الكيفيات الأساسية كما يعتقدون - للوصول إلى الهدف الذي كانوا يتطلعون إليه. وربما تكون العلاقات الإيثارية الخالصة للأم مع ولدها مبنية بشكل كبير على هذا الانتقال للرغبات إلى موجود

أكثر كفاءة منها لتحقيقها. (آنا فرويد، الأنا وآليات الدفاع، باريس، بي يوأف، 1978، ص 121).

لا شك أن البادرات الإيثارية لم تكن مجانيةً يوماً، فهي تُعالج أوجه القصور في الحياة؛ ويشكّل الإيثار مشكلة في المجتمعات التي يعاني فيها الإيمان في حد ذاته بعض الأزمات، وحيث من الضروري تجديد علامات الانتماء، وحيث تم استبدال الرؤية الواثقة والموحِّدة في المجتمع بانعدام اليقين حول العالم الذي نعيش فيه وما وراءه. ولطالما أدركت الأديان هذا الخطر وتحصَّنت منه من خلال طقوس التضحية والتذلل للكنائس وكهنتها.

ولكن يبدومن الضروري إضافة ما يأتي: يتميز الإيثار التشاركي بأن يكون المرء فيه مؤثِراً من دون الآخرين، ولا نشير هنا إلى هذا الفرد أوذاك الذي يتميز من غيره بطريقة ذاتية، بل إلى المجتمع بكامله، بغض النظر عن المشاركين فيه. وإذا كان لكل فردٍ غيرٌ آخر، يصبح «نحن» الرابط الذي يجمع أفراد العائلة، وأبناء الأمة الواحدة، والمؤمنين بالكنيسة، وما إلى ذلك. نحن» هذا هو الذي نضحي لأجله ونرتقي من خلاله. وفي الوقت نفسه، ندرك أن هذا الإيثار يهدف إلى دعم رابط معين لا يمكننا كسره حقاً. وإن التخلي عن هذا الرابط، حتى ولو بطريقة وهمية، حتى ولو مؤقتاً، أوعبر المنفى، يعادل بطريقة ما وقف الوجود، لأنه تبين من الناحية النفسية، تماماً كالناحية الثقافية والحضارية، أنه من المستحيل أن يترك المرء أمته وعائلته، وأحياناً الكنيسة أوالمجتمع، كمثل من يغادر دائرة مهنية أومؤسسة أعمال أوينفصل عن علاقة غرامية، وذلك لسبب بسيط هو أننا ليس لدينا خيار بديل عن الأمة أوالآباء.

ولهذا السبب تعدّ الطريقة الفضلى لتعريف الإيثار التشاركي هي عبر القول إن الأنا والغير ليسا مختلفين، بل يحلّ أحدهما مكان الآخر من خلال تغيير موقعهما من الأطفال إلى الآباء في دورة الحياة. وحين يندمج الحب مع الإيثار، لن نتمكن من التفريق بين ما نفعله «للآخر» وبين ما نفعله «فداءً للآخر». وبالتالي، يمثِّل الإيثار هنا رابطاً معيناً ورمزاً لهذا الرابط في الوقت نفسه.

3.2. الإيثار المالي

تعتبر صورة مجتمع الحشرات التي أثرناها سابقاً صورة غامضة ومتناقضة في حد ذاتها، إذ تنطبق عليها التفسيرات المبنية على الأخلاق التي سادت في حقبة زمنية ما، من دون معارضة الملاحظات التفصيلية في تلك المجتمعات؛ ومع ذلك، يمكننا رفض تطابقها مع تلك التفسيرات في الوقت نفسه. ومهما كان الأمر، نجد في عالم الحيوان شكلاً من أشكال الإيثار الذي يتجلى بين الأنواع التي لا علاقة فيما بينها. ومن المعروف أن الدلافين والحيتان تساعد الحيوانات التي قد تنتمي إلى أنواع

مغايرة، مما يدعم الحكايات التي نسمعها عن الإغاثة التي تقدمها للإنسان في أوقات شدته. ولكن ما الذي تنتظره هذه الحيوانات من البشر عندما تقيم علاقة مساعدة معهم؟ فالأمر لا يتطلب سوى درجة معينة من الثقة (موسكوفيتشي، 1988) لأن كلاً منهما غريب عن الآخر. عندئذ فقط يمكنهم التأكد من أن معنى البادرة وقيمها سيكونان موضع تقدير من قبل أولئك الذين يستفيدون منه.

فلننظر إلى حالة الشخص الذي يقدم التضحية لصالح شخص آخر من المفترض أن يرد له الجميل بطريقة أو بأخرى؛ فقد وضعت تضحية الأول رابطاً ينبغي تأكيده من خلال اعتراف الثاني، وهوما يمثِّل رابط المشاركة: مشاركة الغذاء والمال والمعرفة وكل وسيلة أخرى عند الخطر أوفي ساعات الضيق. ولكن الثقة التي تولد في كل من هذه المناسبات قد تكون مصحوبة بالامتنان أو التعاطف أوالتشاعُر من الجانب الإيجابي، وخيبة الأمل من الجانب السلبي؛ وهذا يخلق توتراً دينامياً في العلاقات، ولا سيما عندما تتحول الثقة إلى انعدام ثقة أويتحوَّل انعدام الثقة إلى ثقة. ونتكلم في هذا الصدد على الإيثار المالي لأن ما نفعله لصالح الغير يعتمد على درجة الثقة أوعدم الثقة التي يتصورها الناس أويريدون بناءها فيما بينهم. ويترتب على هذا كله من الناحية النفسية أن يتم معالجة التفاعلات تحت عنوان التشكيك.

ولكن ماذا عن البادرة الأولية التي لم يعترف بها أحد؟ هل يمكننا الحديث عن الإيثار في حالة خيبة الأمل؟ فلننظر مثلاً إلى أحد الجيران الذي يقضي وقته ويبذل ماله في مساعدة شخص مريض؛ وحين يشفى المريض، يعمد إلى تجنب الجار أوحتى لا يتحدث إليه. فبحسب التعريف الذي عرضناه حول الإيثار، لا شك بأن الجار أنجز عملاً إيثارياً بالكامل، ولكن لا أهمية لخيبة الأمل التي أحس بها طالما أن الإيثار «إلى جانبه»، وسيُضطرّ إلى إيجاد بعض التبرير في حواره مع نفسه. ومع ذلك، فقد علّمته خيبة الأمل على الأقل أن الشخص المتبدِّل لم يكن أنيساً مزدوجاً من ذاته، بل هوكائن آخر يفكر ويتصرف بطريقة مختلفة. وهكذا، فقد خاب ظنه لأن مقاربته للمساعدة لم تكن إيثاريةً بشكل كامل، وهذه هي الحقيقة المخفية وراء الكلام عن نكران الناس للجميل.

لقد آن الأوان لتوضيح هذه التخمينات من خلال عدد من الدراسات الملموسة، تعود إحداها لكريبس (1970) التي تفترض أننا حريصون على مساعدة شخص قريب منا ننجذب إليه. ونلاحظ فيها أن الناس يُظهِرون التشاعر للشخص الذي يمرّ في محنة عندما يكونون بقربه: فالطفل الذي يصرخ في الشارع يجذبَ الانتباه والألم معاً، وكلما تشابهت صرخاته مع أصوات الأسى، زاد احتمال تلقيه المساعدة من الآخرين(بيليافين أند بيليافين، 1972). بالإضافة إلى ذلك، لاحظ كريبس (1975) من

بين طلاب جامعة هارفارد، أن أولئك الذين قيست ردود فعلهم بواسطة الاختبارات الفسيولوجية، ومن خلال إفاداتهم التي عبّرت عن مزيد من الشعور بالضيق حين يستجيبون لضائقة شخص آخر، كانوا أيضاً أكثر من ساعد ذلك الشخص؛ وبالتالي، ترتبط البادرة الإيثارية بالقرب التشاعري، ولكن أيضاً بحقيقة أن هذا القرب يزيد من احترام الذات. وفي دراسة أجراها بيليافين وآخرون حول المتبرعين بالدم في ويسكونسن، اتفقت جميع العينات المشارِكة على أن إعطاء الدم يُشعر براحة كبيرة ويمنح شعوراً بالرضا الذاتي؛ وباختصار، نحن نشعر بالرضا حين نعتقد أننا فعلنا خيراً. وفي معظم الأحيان، تتضافر مشاعر الضيق والتشاعر من أجل تحفيز الإيثار عند الأزمات إذ يسعى المرء إلى الاقتراب من الآخرين. وفي تحقيق حاذق ومميز، أجرى أماتو(1986) مقابلات مع الأشخاص الذين شاهدوا التلفاز عام 1983 حين التهمت حرائق الغابات في استراليا مئات المنازل بالقرب من ملبورن، وكان يهدف التحقيق على وجه الخصوص إلى دراسة الهبات المادية والعينية التي قدَّمها هؤلاء الأشخاص. ولاحظ أماتو أن الناس الذين أعربوا عن اللامبالاة أوعن الغضب قدموا أقل من أولئك الذين تملّكهم الضيق أوالتعاطف والقلق على الضحايا. وهناك الكثير من البحوث المماثلة، والتي سيطول عليها كلامنا هنا، التي تُظهر بوضوح أن الأشخاص الذين يعبّرون عن مشاعرهم تجاه الآخرين عموماً يقدمون لهم المساعدة، ونادراً ما يستديرون إلى الجهة الأخرى من الطريق. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه من بين نتائج التجارب المذكورة، يقدم هؤلاء الناس المساعدة حتى مع العلم أن أحداً لن يلحظها أبداً، وسوف يبقى عزمهم راسخاً إلى أن يقدموا تلك المساعدة.

وإذا كنا قد تطرّقنا إلى تلك الدراسات المختلفة، فذلك بهدف توضيح طبيعة ظاهرة معينة كان انتشارها مدهشاً منذ بضع سنوات، ونذكر هنا إسهامات الجمعيات الإنسانية (أطباء العالم، أطباء بلا حدود، يونيسيف...) الذين ينشطون في جميع أنحاء العالم، والتي تُعبِّر مؤسسياً عن الإيثار المالي الذي يمارسه الملايين من الناس تجاه الرجال والنساء ولا سيما الأطفال، الذين يعانون المحنة ويحتاجون إلى المساعدة، كما هي الحال في البوسنة والهرسك أوفي أفريقيا.

ومع ذلك، تبدوالأمور أكثر تعقيداً مما قد يظن أحدهم، فقد أبرزت العديد من الدراسات حقيقةً تفيد ما يأتي: تزيد مشاعر الذنب والحزن من رغبة المرء في تقديم المساعدة، وهوأمر لا يحتاج إلى التدقيق لمعرفة السبب، بل إن بؤسنا الخاص يجعلنا أكثر حساسية لمآسي الآخرين، كما أن الإيثار المالي يساعد على إرضاء الأنا. وهكذا، عندما يشعر الفرد بالذنب والاكتئاب أوبتقلب في المزاج، يُمكِّنه إنجازُ فعل المساعدة من التغلب على حالته النفسية السلبية؛ وهذا يعني - كما تشير التجارب - أنه عندما يتقلب مزاج شخص ما يتمكن من التغلب على حالته من خلال الاستماع على

سبيل المثال إلى تسجيل فكاهي، فسلوك المساعدة، في بعض الأحيان، لن يكون داعماً إذا كان صادراً من مزاجه السلبي الأصلي. وهذا يدل، من جهة، على وجود مناخ تأثيري يُفضي إلى الإيثار المالي، ويشير من ناحية أخرى إلى أنه عندما تكون مساعدة الآخرين وسيلة لتحسين الحالة الذهنية الخاصة، يصبح المرء أكثر استعداداً لتلبيتها (سيالديني وآخرون، 1981، ويانت، 1978).

والسؤال الذي يثار هنا هومعرفة من الذي يساعد من؛ فقد استطاع السامري الصالح الذي يعاني الضائقة - تماماً كما الضحية - تجديد الاتصال مع الآخرين، واستعادة الثقة في إمكان قيام علاقة معهم، والاعتقاد بأن مسار الأحداث قد يتغير. (كوهن 1990). وهنا يلعب الضحية دوراً مهماً في الوساطة بين نفسه وبين العالم، ويقدِّم سبباً لإظهار نفسه قادراً على التحوُّل؛ وتكفي تلبية ندائه لتعزيز القيمة التي مفادها أن الشخص الذي كان يظنه نفسه قد أصبح من الفضلات المعنوية والمادية. إنّ البؤس الذي تعيشه الضحية ليس إلا السبب العرضي الذي يُشغِّل آلية الإيثار، هذه الرغبة التي لا يمكن كبحها ويشعر فيها المرء بأنه قادر على الخروج من ذاته من أجل إقامة علاقة حسنة النية مع الإنسان بشكل عام. وتقلل هذه الرغبة من المسافة بين الأنا والغير، وتخفف - من خلال التشاعر - مرارة المصالح والمشاعر التي تفصلنا في الوسط الاجتماعي الذي ننغمس فيه. وبعبارة أخرى، يجعل الإيثار المالي من الممكن بناء عالم متفاعل الذوات، ويروي عطش التفاعل بين الذوات نفسها.

3.3. الإيثار المعياري

لقد تناولنا حتى الآن شكلين أساسيين من الإيثار: الإيثار التشاركي والإيثار المالي، والرابط الذي يكمن وراء الأول والثقة التي يعتمد عليها الثاني يميزان العلاقات الإيثارية التي سنتطرق إليها.

يأتي هنا الشكل الأساسي الثالث من الإيثار كما هومُقنَّن في العالم الاجتماعي؛ وهوما نسميه بالإيثار المعياري. فإذا كان لا يمكن وصف هذا النموذج الثالث بأنه إيثار بالمعنى الذاتي للمصطلح، فإنه يستحق، من ناحية أخرى، هذا التوصيف بالكامل بمعناه الموضوعي. وكما رأينا تواً، فإن عمل الإيثار يُعرَّف بأنه عمل يضحي فيه الشخص ليشهد رفاه الآخرين في جميع الظروف. وإذا كان الإيثار يفيد المجتمع ككل، فإننا نتعامل مع حالة الإيثار التشاركي. وإذا كان القصد من الأعمال الإيثارية دعم التفاعل بين الناس وتقليل المسافة بينهم، فإننا نتحدث عن الإيثار المالي (باتسون، 1987).

ولكن كيف يرقى الفعل إلى رتبة الإيثار غير الشخصي الذي يتدخل فيه معيار المجتمع أوالثقافة بوصفهما لاعباً ثالثاً؟ هل الإيثار «صحيح» دائماً؟ نعترف بأنه يمكن إثارة هذا السؤال والإجابة

عنه بسلبية صارخة. ولكن الحقيقة هي أن لكل مجتمع وكل ثقافة نظاماً خاصاً لتصنيف العلاقات المنظمة إلى علاقات إيثارية وعلاقات أنانية، ترافقه مجموعة من الحالات التي ينبغي للمرء تقديم أوعدم تقديم المساعدة فيها لمن يجد نفسه في محنة؛ ويحدد أيضاً من الذي يجب مساعدته وبأي وسيلة، في إطار تمثيل اجتماعي كامل.

وإذا كانت بحوث الإيثار قد أجريت بروح من الاتساق والعمق، كان ينبغي أن تبدأ من تلك الروح أيضاً. وفي المقابل، من خلال السير بالأبحاث بشكل اعتباطي تماماً، تناولت تلك البحوث سلوكيات الأفراد من دون الأخذ في الاعتبار التمثيل الاجتماعي الذي يمنح المعنى لتلك السلوكيات. ولا نرى أننا على خطأ عند القول إن هناك تمثيلين متطرفين للإيثار: الأول يرى الإيثار من وجهة نظر علاقة أحدهم مع الآخر، والثاني يموضعه داخل العلاقة بكاملها على نحو غير شخصي. فيعبِّر عن مسؤولية من جهة، وعن تضامن من جهة أخرى. قد لا تكون هذه طريقة للنظر في الأمور، ولكنه نهج سيتم الاعتراف بأنه لا مفر منه منطقياً في علم النفس الاجتماعي، حيث تتمثل إحدى إيجابياته في أن ننظر إلى العديد من مؤسساتنا ـ كالضمان الاجتماعي والتأمين ضد البطالة وصناديق التقاعد والمؤسسات المتبادلة ـ بوصفها مؤسسات للإيثار المعياري؛ وبالتالي، فإنها تستند إلى التمثيل الاجتماعي للسلوكيات المذكورة أعلاه، وتصنيفات المساعدات التي يتعين تقديمها أوالتضحيات التي يجب القيام بها. ولذلك فإن التمثيلات ـ سواء تمحورت حول المسؤوليات أوحول أوجه التضامن ـ هي التي ينبغي أن تتوازن لتتمكن المؤسسات من العمل بما يرضي الهيئة الاجتماعية. وحتى لا نمعن في الاستطراد، يمكن القول إن جزءاً كبيراً من الإحباط وسوء الفهم داخل هذا النوع من المؤسسات يُعزى إلى عدم الالتزام بهذه التمثيلات وعدم الاعتراف بها بشكل علني.

وبالعودة إلى نقاط أكثر تواضعاً ومحدودية حول أهمية المعايير، تُظهِر سلسلةٌ كاملةٌ من البحوث أن الأفراد الذين تبنوا معيار المسؤولية هم أكثر انخراطاً عند تشكيل علاقة غريبة من أولئك الذين استوعبوا المعيار بشكل أقل (روشتون، 1980). ففي دراسة واسعة النطاق، أنجز ستوب (1974) على طلابه سلسلة من المقاييس، بما في ذلك قياس المسؤولية الاجتماعية؛ وفي اختبار عملي بهدف التحقق مما إذا كانت هذه المقاييس تحدد سلوك المساعدة، منح الكاتب لجميع الطلاب الفرصة لتقديم المساعدة في حالات الطوارئ بعد أسابيع قليلة من انتهائهم من سلسلة استبيانات؛ وجاءت نتائج هذه الدراسة واضحة: فقد أظهرت جميعها ارتباطاً بين الالتزام بالمعايير وسلوك المساعدة.

بطبيعة الحال، لا يخفى على أحد أن معيار المسؤولية يتطلب أن نساعد أولئك الذين هم في

حاجة إليها، بغض النظر عن المكافآت عليها في المستقبل. وتظهر العديد من التجارب، التي لا مجال لذكرها هنا، أن الناس غالباً ما يكونون حريصين على مساعدة الضحايا، حتى لوبقيت أفعالهم مجهولة، وحتى لولم يتوقعوا أي تعويض اجتماعي في المقابل. ومع ذلك، في الحياة اليومية، يتبعون هذا المعيار من المسؤولية بشكل انتقائي، كما هي الحال مع جميع المعايير، أي إعطاء الأولوية للضحايا الذين تعود ضائقتهم لأسباب غير شخصية. فيُطبِّقون قاعدة بسيطة مفادها: «ساعد أولئك الذين يستحقون الوجود». ومع ذلك، إذا بدا هذا الفعل لا جدال فيه في حالة وقوع كارثة طبيعية، أووفاة أحد أفراد الأسرة، يمكن الجدال حينها في افتراض أنّ الضحايا تسببت ببؤسها الخاص عن طريق الخمول أوعدم التبصُّر. عندها نعتقد أنه ينبغي بنا ألا نساعدهم أوأنه علينا القيام بما يجب القيام به. وقد درس كل من إيكس وكيد (1979) تأثير هذه التفسيرات في بحث أجري في جامعة ويسكونسن في الولايات المتحدة؛ حيث تلقى طلاب الجامعة مكالمة هاتفية من شخص يُدعى توني فريمان ليخبرهم أنه مُسجَّلٌ في الفصول نفسها التي سبق أن درسوها، وأنه وجد أسماءهم وأرقام هواتفهم في دليل الهاتف، وأخبرهم أنه يحتاج إلى مساعدة في الامتحان القادم؛ بعد ذلك، يضيف توني فريمان متذمراً خلال الاتصال الهاتفي: «أنا قادر على بذل الجهد بشكل جيد، ولكني لا أشعر بتلك الرغبة في بعض الأحيان، لذلك لا تسعفني كثيراً معظم الملاحظات التي أدوِّنها خلال الصف». عندئذ، أصبح عدد الطلاب الذين كانوا من المرجح أن يساعدوا الشخص الغريب، توني فريمان، أقل مما لوكان قد أوضح لهم ببساطة أنه مضغوط بظرف الامتحان. ويظهر هذا البحث ـ وغيره ـ أننا عادة ما نشعر بالميل للمساعدة عندما يدعونا الناس لذلك، ولكن بشرط ألا نجد وسيلة لإلقاء اللوم عليهم، فنعفي أنفسنا من أي مسؤولية تجاههم (بيركويتز ولانترمان، 1968، شوارتز، 1977).

ونرى بالمعنى الملموس أنه ينبغي بالمثل القائل «ساعد نفسك، تساعدك السماء» أن يُفهم «ساعد نفسك، يهبّ الآخرون لنجدتك». ويحدونا الأمل في أن تعطي هذه الدراسات القليلة للقارئ فكرة عن هذا الإيثار الإلزامي الذي غرسته فينا المعتقدات الدينية أوالتعليمية التي تلقيناها «كواجب» سلوكي تجاه الآخرين. إذ يجب علينا مساعدة الجار، والدفاع عن شخص في خطر، وما إلى ذلك؛ وتُنشئ هذه الالتزامات توقعات الآخرين تجاهنا وتوقعاتنا إزاء أنفسنا، وهي التوقعات التي تصف سلوك الإيثار وتميزه من السلوك الذي ينتهك القواعد، فيضمن كلٌّ من صوت الضمير وصوت الرأي العام أن يحترمهما الجميع، وهذا ما يفسر سبب اعتبار عدم المبالاة أوالأنانية جريمةً في بعض الأحيان، وهي جريمةُ عدم نجدة الآخر الذي يمرّ في محنة.

4. الإيثار الأناني والأنانية الإيثارية

حرِيٌّ بنا الآن أن نوضح هذا الاستنتاج ونبسِّطه ـ من دون سلبه المعنى - بأن معظم علماء النفس يصفون الإيثار على أنه فضيلة ورقيّ أخلاقي. ومما لا شك فيه أنهم يدركون المشكلة التي يستجيب لها الإيثار ويرونها علاجاً للأنانية وانعدام الكرم الذين يشكلان رد فعلنا المتكرر تجاه ضائقة زملائنا. ولكنه من الصعوبة بمكان تصديق وجود ما يُعرَف بالإيثار النقي، وهوموقف أوسلوك تدفع النفس وحدها إلى القيام به، لذلك فهومجاني بطريقة أو بأخرى. ولكن هذا رأي واسع الانتشار يُبسَّط الواقع الإنساني إلى حد كبير ويؤدي إلى فشل العديد من العلاقات الودية أوالرومانسية أوغيرها، والواقع أننا ننسى المبدأ الاقتصادي الذي يقول «ليس لدينا شيء من أجل لا شيء»، وهي العبارة الشهيرة التي تقول «ليس هناك وجبة مجانية»، فنعتقد أنه يمكننا الأخذ من دون الإعطاء، مما يفترض بالتالي التزاماً إيثارياً، نُلزِم فيه الآخر بالقيام بواجبه والتضحية بوقته وطاقته باسم القواعد الأخلاقية والضرورات الاجتماعية.

وغني عن البيان أن أولئك الذين يفترضون مثل هذه التضحيات والكرم من الآخرين لمصلحتهم الخاصة يستفيدون من خلال تصوير الإيثار دائماً جيداً وذا مكاسب جوهرية ونقياً من شوائب الأنانية. ونحن نقول إن أولئك الذين يفعلون ذلك بإخلاص ومن دون أدنى دافع خفي، وأدنى شعور غامض، هم «الأنانيون المؤثِرون»، ونعني بذلك أن التضحيات التي يباشرون بها ويحثّون الآخرين عليها هي نتاج الدوافع الأنانية وليست نتاج الإيثار. في الواقع، وباختصار، تلعب جميع الفضائل المتشرِّبة في الذهن كالفضيلة والتواضع واللامبالاة دوراً في إيذاء مالكها يوماً بعد يوم. فهل لأن ذلك الذي يثني عليه يستغله في الوقت نفسه لصالحه؟ كثيراً ما كانت الهيمنة قائمة على فضيلة المتواضعين والثناء على الفقر، تماماً كما بنيت المهن على مفهوم الصدقة؛ ويلخص نيتشه هذه العلاقة باختصار كبير حين يقول:

«يثني جارك على عدم الأنانية لأنه يستفيد منها». فالإيثارية الأنانية هي فوق كل شيء أحد طرق اللاوعي نحواستغلال الآخرين نفسياً واجتماعياً. ويجدر بأولئك الذين حُرِّضوا للتصرف بإيثارية على هذا النحوالتفكير بحماية أنفسهم لمقاومة الميل إلى التضحية بالجهد والوقت، أو، على الأقل، هل ينبغي مساءلتهم عن دوافعهم الحقيقية عند القيام بعمل الإيثار للتأكد من أنها مسألة مساعدة، وليس خدمة للآخرين؟

لا يمكن لهذا السؤال أن يفلت من يقظة التحليل النفسي، الذي يكشف في غياب الأنانية والتفاني

من أجل الآخرين عن خوف أزرق من مواجهة الرغبات الأكثر حميمية، ولهذا تبدولنا الفضائل غير إنسانية ومشبوهة على المدى الطويل؛ ففي الكتاب الذي نقتبس منه أعلاه، تحكي آنا فرويد (1978) قصة المعلمة الشابة التي تناولتها في عملية التحليل النفسي، فقد كانت المرأة الشابة لافتة للاهتمام لأن شخصيتها لم تكن صعبة جداً ولم تتوقع الكثير من الحياة، بل كانت شغوفة بحياة الحب التي تعيشها صديقاتها وزميلاتها وتشجعت من خلالها. وعلى الرغم من عدم الاختلاف في طريقة التزيُّن، أظهرت الشابة اهتماماً كبيراً بتبرُّج صديقاتها، وكرّست كل طاقتها لخدمة أطفال الآخرين وتسهيل حياة أولئك الذين تكنّ لهم المودة، من دون الحصول على الكثير في المقابل. ونحن في غنى عن التوسُّع في هذا التوصيف، لأن كل واحد من هذا الوسط يعرف شخصاً واحداً على الأقل يشبه هذه المرأة الشابة. ومع ذلك، اتّضح في سياق التحليل أن الحماس الإيثاري الذي أظهرته كان نتيجة دوافع أنانية؛ حيث حققت المعلمة الشابة رغباتها من خلال تقاسم رضا الآخرين، وذلك باستخدام آليات الإسقاط والتماهي. وفي هذا الصدد كتبت آنا فرويد:

يتوقف التصرّف غير الأصيل ـ الذي يتطلب حظر الدوافع الذاتية - بمجرد أن تتعلق المسألة بتحقيق الرغبات نفسها بعد إسقاطها على شخص آخر؛ وقد يمتزج عزو العواطف الغريزية إلى الآخرين مع الأنانية، ولكن الجهود المبذولة لإشباع دوافع الآخرين تخلق سلوكاً يجبرنا على استدعاء الإيثار (آنا فرويد، الأنا والآليات الدفاعية، باريس، الاتحاد الروسي، 1978، ص 116-117).

تصادفنا العديد من الحالات المماثلة في الحياة اليومية، حيث لا تنبع الحماسة والتشاعر مع ضائقة الآخرين من الكرم بل من الذعر؛ إنه ليس شعوراً بالإيثار تجاه شخص يمر بمعاناة ويحتاج إلينا، بل هوالخوف من افتراض الرغبة في أن يشعر بها المرء بنفسه. فعلى سبيل المثال، إن الأم التي لديها موانع لإنفاق المال للاستمتاع به لنفسها لن تتردد على الأرجح في إنفاق ما تملك لنيل متعة ابنها أوابنتها؛ وليس من غير المألوف أن ترى طالباً يعاني الوسوسة في التحدث في ندوة صفية يعطي وقته لزميله ليساعده على إعداد فروضه ويبذل قصارى جهده لتشجيعه على الكلام والتألق، وحتى يمكننا أن نضيف، ليتألق مكانه. وتوضح هاتان الحالتان ما نسميه الأنانية الإيثارية.

5. الخاتمة

ينبغي التأكيد على أنه في العلاقات الشخصية نلاحظ هذين الشكلين المختلطين من الإيثار: الإيثار الأناني والأنانية الإيثارية؛ ويرجع ذلك من دون شك إلى حقيقة أن هذا النوع من العلاقات

أكثر عمقاً من غيرها ولكنها قصيرة جداً وعابرة. ولا يسَعُ المرء إلا أن يلاحظ أن موضوع الإيثار قد أهمله علم النفس السريري نسبياً، ولكن يجب الاعتراف بأنه نال اهتماماً أقلّ من غيره من علماء النفس الاجتماعي أوعلماء الأنثروبولوجيا في فرنسا. ويعتبر هذا النقص في الاهتمام غير مسوغ بما فيه الكفاية نظراً لأننا نعيش في بلد يعدّ فيه الإيثار مؤسسياً على نطاق واسع. وقد أردنا في هذا الفصل التأكيد على أهمية هذه المسألة ورسم خطوطها العريضة، ولكننا لم نسعَ إلى شرح الإيثار لسببين متعاكسين: أولهما وقبل كل شيء، لأننا لا نعتقد بوجود تفسير متماسك ومبني على الملاحظات الحادة التي تستحق هذه التسمية؛ وثانيهما لأن التفسيرات الموجودة، ولا سيماً تلك المتعلقة بعلم البيولوجيا الاجتماعية أوالتحليل النفسي، لا يمكن أن تنكشف من دون نقد انتقائي لفرضياتها الأولية. غير أنّ هذا الإصدار لم يكن كافياً لاحتواء المسألة برمّتها، وننصح أولئك الذين يرغبون في قراءة هذه التفسيرات أن يشرعوا بذلك من خلال الاطلاع على كتب كلٍّ من بادكوك (1986) وآنا فرويد (1978). ولسوء الحظ، كلاهما يعاني انفتاحاً غير كاف على الجانب الاجتماعي للإيثار، وهوالجانب الذي نهتم به.

قائمة المراجع

1. أماتوب.ر. (1986) «دور المساعدة: نظرة نقدية لنتائج البحث»، سايكولوجيكال ريبورتس، 36، ص299-320.
2. بادكوك أس.ر. (1986)، مشكلة الإيثار، أوكسفورد، باسيل بلاكويل.
3. باتسون س.د. (1987)، الدافع الاجتماعي: هل هوإيثاري؟»، في ل. بيركويتز (ط)، التقدم في علم النفس الاجتماعي التجريبي، أورلاندو، أكاديميك بريس، عدد 20.
4. بيركويتز ل. ولانتيرمان ك.ج. (1968)، «الشخصية التقليدية المسؤولة إجتماعياً»، بابليك أوبينيون كوارترلي، 32، ص169-185.
5. سيالديني ر.ب. وبومانّ د.جي وهينريك د.ت.، (1981)، «رؤى من الحزن: نموذج من ثلاث خطوات لتطوير الإيثار إلى مذهب للمتعة»، ديفيلوبمينتال ريفيو، 5، ص207-223.
6. فرويد أ. (1949)، الأنا والآليات الدفاعية، لندن، مترجم من الفرنسية، الأنا وآليات الدفاع، باريس، بي.يو.أف، 1978.
7. فوتز جي وسيالديني ر.ب. (1990)، المحددات الظرفية والشخصية لكمية المساعدة ونوعيتها»، في ر.أ. هيندي وجي غروبيل، (ط)، التعاون والسلوك الاجتماعي، كامبردج، كامبردج يونيفيرسيتي بريس.
8. إيكس د. وكيدّ ر.ف. (1979)، «تأثير إثارة التنافر في المساعدة»، مجلة الشخصية والتحليل النفسي الاجتماعي، 19، ص66-91.

9. خون أ. (1990)، اتخاذ قرار الرعاية، نيويورك، بايزيك بوكس.

10. كريبس د.ل. (1970)، «الإيثار - دراسة المفهوم واستعراض الكتابات»، سايكولوجيكال بوليتين، 73، ص258-303.

11. كريبس د.ل. (1975)، «التشاعر والإيثار»، مجلة الشخصية والتحليل النفسي الاجتماعي، 32، ص1134-1146.

12. ماكولاي م.ر. ول. بيركويتز (ط) (1970)، الإيثار والسلوك المساعِد، نيويورك، أكاديميك بريس.

13. بيليافين جي.أ.، دافيدسون جي.ف.، غايرتنير أس.أس.، كلارك ر.د. الثالث (1981)، التدخل الطارئ، نيويورك، أكاديميك بريس.

14. بيليافين جي.أ.، بيليافين 1. (1972)، «تأثير الدم على التفاعل مع الضحية»، مجلة الشخصية والتحليل النفسي الاجتماعي، 23، ص353-361.

15. موسيفيتشي أس. (1988)، الآلة لتصنع الآلهة»، باريس، فايارد.

16. روشتون جي.ل. (1980، الإيثار والتنشئة الاجتماعية والمجتمع، إنجليوود كليفس، برينتيس هول.

17. سكوارتز أس.هـ. (1977)، «التأثيرات المعيارية على الإيثار»، في ل. بيركويتز (ط)، التقدم في علم النفس الاجتماعي التجريبي، نيويورك، أكاديميك بريس، عدد 10.

18. ستانس إ. (1974)، «مساعدة الشخص المتعثر: المحددات الاجتماعية والشخصية والتحفيزية»، في ل. بيركويتز، التقدم في علم النفس الاجتماعي التجريبي، نيويورك، أكاديميك بريس، عدد 7.

19. ستوب (1974)، «مساعدة الشخص المتعثر:الشخصية الاجتماعية والمحددات التحفيزية، في ل. بيركويتز، التقدم في علم النفس الاجتماعي التجريبي، نيويورك، أكاديميك بريس، عدد 7.

20. تريفيرس ر. (1981)، «البيولوجيا الاجتماعية والسياسة»، في إ. وايت (ط)، البيولوجيا الإجتماعية والسياسة الإنسانية، ليكسينيغتون وتورنيتوا

21. ويانت جي.م. (1978)، «تأثيرات الحالات المزاجية والتكاليف والأرباح في المساعدة»، مجلة الشخصية وعلم النفس الاجتماعي، 36، ص1167-1169.

صورة الآخر الحضاري
نقد الاستعلاء في المركزية الغربية

عامر عبد زيد الوائلي[*]

لم يتوقف تشكّل المركزية الغربية على التجربة التاريخية الكولونيالية فيما سمي ببلدان الأطراف في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، بل هي استحالت مفهوماً بقصد إعادة إنتاج أطروحة الهيمنة بأشكال وآليات جديدة.

هذه المقالة تسعى إلى إجراء مقاربة نقدية لصورة الآخر في المركزية الغربية.

المحرر

في توصيف فرنان بروديل يقول:»منذ أبد الآبدين أوما يقارب ذلك، كان هناك شرق متوسطي آهل بالسكان وغني بحضارته القديمة جداً، وتنشطه صناعات كثيرة، وعالم غربي ـ تماشياً مع المبدأ نفسه للغزو الروماني ـ أوغرب بعيد إذا أردنا Far West «وهوغرب متوحش وربما غير مثقف»[1]. اذاً هكذا كانت البداية في تصوير الذات بالمقارنة مع الآخر وهي ليست بالضرورة مقارنة إيجابيّة بل في كثير من الأحيان منحازة كما سوف يظهر لنا في بحثنا هذا الذي تكمن غايته في الكشف عن أطياف المركزيّة الأوربيّة اوالغربيّة (Eurocentrism)، ونجد أنّ هذا يتحقق في التحليل والكشف عن الدلالة التي يحتويها مفهوم المركزيّة وهذا يتطلب تحديد الدلالة اللغويّة والاصطلاحيّة، ثم إحصاء السمات التي يمكن إجمالها في تلك الظاهرة الثقافيّة، المجتمع الغربي، فهذه المرحلة مهمّة في اكتشاف أبعاد تلك الظاهرة وتبيان الوقائع التي من الممكن رصدها وهي تعبر عن تلك الظاهرة أوتعدُ محكومةً بالسلوك النفسي والثقافي ذاتهِ،الذي يمكن البحث عنه في الأصول أوالممارسات

---

*ـ أستاذ الفلسفة الوسيطة (إسلاميّة - مسيحيّة)، جامعة الكوفة / العراق.

[1]فرنان بروديل، قواعد لغة الحضارة، ترجمة، الهادي التيمومي، المنظمة العربيّة للترجمة،ط 1، بيروت، 2009م، ص 357.

الثقافيّة، وتبيان الأصول التي تعتقد أنّها أصولها، ثم كشف الممارسات التي تحكم جملةً من النظريّات الثقافيّة ذات أبعاد عرقيّة في نظرتها إلى ذاتها وتميزها من غيرها، النقاط الآتيّة:

أوّلاً: التأصيل المفهومي:

1. **التعريف اللغوي:** هي مصدر فعل ركز، ومركز هوالمقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع والمركزي هوالمنسوب إلى المركز، والمركزيّة، نظام يقضي بتبعيّة البلاد لمركز رئيس واحد، ونقيضها (اللامركزيّة) وهوالنظام الذي يمنح للأقسام المختلفة نوعا من الاستقلال المحلي[1].
2. **التعريف الاصطلاحي:** تعرف بأنّها الممارسة غير الواعيَة التي تركِّز على الاهتمامات الأوربيّة أوالغربيّة عموماً في مجالات الثقافة والقيّم بحسب الثقافات الأخرى[2]. وهي تعني ببساطة أنّ الغرب وفي قلبه أوروبا هومركز العالم، والمنتج الأوحد للقيّم الإنسانيّة ، والحكم المطلق وفي وضع وتقنين معايير التقدم والتخلف، والمرجع الأوحد في تسجيل انتقال شعبٍ ما أوثقافةٍ محدّدة من البربريّة والهمجيّة إلي المدنيّة[3].

ومن أجل تحقيق هذه الغايّة لابدّ من تحديد حدود البحث هنا التي وجدناها تكمن في مبحثين الأوّل يتناول المركزيّة الغربيّة من حيث «المفهوم والمرجعيات» التي يعتقد بها أساساً لها، فيما جاء المبحث الثاني استكمالاً للأوّل في استكمال التوصيف بالنقد فكان عنوانه «نقد المركزيّة الغربيّة» والنقد: هوفتح لإمكان المعنى ولمسارات الدلالة فيه من ضمن علاقة ليست ذهنيّةً أوفكريّة فقط،بل واقعيّةً، وأحياناً ملموسة، ذلك أنّ اليقين، لم يعد افتراضاً في معنى أحادي أو واحدي، كما شأن كل شيء سائر إلى التدخل والاشتباك والتكامل في معرفة الوجود والعالم[4] فالنقد يكمل الأمر في توصيف تلك العلاقة الملحميّة بين العالم الاسلامي الذي كان يعاني تخلفاً وتمزقاً داخلياً بعد توقف حضارته وتمزقها بفعل عوامل الضعف الداخليّة، فكانت الدولة التي ورثتها الدولة العثمانيّة تعيش في حالة من الضعف «والتخلف الحضاري الشامل على الرغم من نزعتها العسكريّة ذات البأس وهي دولة الأتراك العثمانيين» فيما كان الغرب يعيش «التطورات المتلاحقة أصبحت هذه المواجهة غير متكافئة: فقد أخذ العالم الغربي الصاعد يواصل تقدمه في كافة الميادين»[5]. هكذا

[1]- مفهوم المركزيّة الغربيّة وجذروها: http://colleges.jazanu.edu.sa/saf/Documents/fatmahmodafar

[2]- المصدر نفسه، وانظر: الموسوعة الحرة.

[3]- السيد يسين، أوراق ثقافيّة المركزيّة الغربيّة وتجلياتها المعاصرة، http://www.ahram.org.eg/Archive/200116/8//WRIT3.HTM

[4]- رسول محمد رسول، نقد العقل التعارفي، حد التواصل في عالم متغير، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2005م، ص 13-14.

[5]- محمد عبد الشفيع، قضيّة التصنيع، دار الوحدة،ط1، القاهرة، ص 55-56.

ظهر مفهوم جديد للقوة والشبكة الخفيّة من علاقات القوّة التي أقامها الغرب مع دول العالم الثالث وقد أخذ بالهيمنة على مقدّراتها.

المبحث الأوّل

المركزيّة الغربيّة والمرجعيّات الفكريّة في المفهوم

ظاهرة ثقافيّة، بمعنى أنها تفترض وجود ثوابت ثقافيّة مميّزة تشكل المسارات التاريخيّة للشعوب المختلفة. ولذلك، فإن المركزيّة الأوروبيّة (Eurocentrism) معاديَة للكونيّة [العالميّة]؛لأنّها غير مهتمّة بالسعي إلى قوانين عامّة محتملة للتطور الإنساني. ولكنها تقدم نفسها كونيّةً؛ لأنّها تزعم أن تقليد جميع الشعوب الأنموذج الأوروبي هوالحل الوحيد لتحديّات عصرنا[1]، فالبحث في التمركز وآليات التحليل والنقد محكومة بجدليّة العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر الغربي، فدراسة الأخر لا شأن لها، بخصائصه الذاتيّة هو، إنما بإعادة إنتاج لمركزيّة الغرب، مقابل تهميش الآخر، والغربي «عندما يدرس الآخر، فهو يعيد إنتاج نفسه، عبر إخضاع الآخر لمنهجيّات العلوم الإنسانيّة التي تعد المحصلة التركيبيّة العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقيا الإنسانيّة نفسها التي تقود المشروع الثقافي الغربي»[2]، اذ عملت هذه الأخيرة على استدامة الإحساس اليوناني القديم بالتفوق، وتعضيده بالفكر الديني، أوحتى بالتصورات الفلسفيّة والفكريّة. على الرغم من احترامها لأسئلة كبرى وتحقيقها في مجالات معرفيّة ونظريّات هيأت للعقل وضعيّته النقديّة وسلطته المتُسائلة... بل ومراجعتها للنوازع الثاويّة خلف الفكر الغربي، والتي كانت إلى عهد قريب بمنزلة يقينيات غير مفكّر فيها... فضلاً عن مقولاته الكبرى كالعقل والذات الغربيين التي أسست نزعة التمركز حول الذات الغربيّة ورسخت هيمنتها على الثقافات غير الغربيّة.وهذا ما يظهر في الأمثلة التي أوردها عبد الله ابراهيم:

فإنّ أصول التمركز يمكن الرجوع فيها إلى اليونان إذ يتعلق الأمر بالتقسيم اليوناني للعالم إلى «إغريق» برابرة» أوبعبارة أخرى، إلى «أحرار بالطبيعة» عبيد بالطبيعة» وهوتقسيم يعود إلى أرسطو، وهوتفكير يكشف عن نوع من التعصب العرقي المبكِر، وفيما يقرن التقسيم الأرسطي «الآخر» بمفهوم العبوديّة الطبيعيّة، ويحرر الذات منها ويخضع الأمر في القرون الوسطى إلى معيار الإيمان فيصلاً بين الذات والآخر، ثم يقوم التفكير الغربي الحديث، باعتماد مبدأ «الحضارة». ولهذا تتشكل

[1]- عدلي الهواري،المركزيّة الأوروبيّة: بين الفرض والرفض:
https://www.facebook.com/profile.php?id=100006738151849

[2]- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2004م، ص 230 وانظر: مشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة، مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص 7.

ثنائيّات ضديّة دائمة: إغريق / برابرة، أحرار /عبيد، مؤمنون / كفّار، متحضرون/ متخلفون. ومهما تعددت صيغ التعبير فليس ثمة اختلاف في محتوى التعبير؛ العالم في جوهر التفكير الفلسفي الغربي لا ينبغي إلا أن يكون كذلك: مركزاً ومحيطاً[1].

ثانياً: المرجعيّات الفكريّة للمركزيّة الغربيّة:

في مجال تحديد الهويّة الغربيّة في الدراسات التي تنحو نحواً يقوم على المركزيّة الغربيّة، نجد أنّ هناك تحديداً للهويّة انطلاقاً من توصيف مكاني جغرافي هوالغرب the west على الرغم من كونه ليس توصيفاً بريئاً خاليّاً من بطانة نفسيّة تقيم علاقة مع الآخر بوصفه شرقاً.«فإنّ التساؤل فيه ضروري حول الأنا أيضاً، ذلك أنّ هذا الخطاب لا يقيم علاقة بين حدين متقابلين، وإنما علاقة بين آخر وأنا متكلِمة عن هذا الآخر»[2].

وهوينطلق أيضاً من قراءة حديثه تتجه صوب الماضي من أجل تقديم قراءة أنموذجيّة كما يريدها الغربي اليوم ليس كما هي في الماضي بل يتم انتقاء أحداث من هذا التاريخ يرتجيها القارئ الحداثي عن ماضيه كما يريد له أن يكون؛ وهو بهذا يختلق هذا الماضي.ينطلق من بحثه عن هويّة يتخيلها بسمات محدّدة من أجل تمايزه عن الآخر غير الغربي.يقول كافين رايلي في التمركز العرقي: «ما من مجتمع آخر، أنتج مجموعةً من الشعراء والفلاسفة والدبلوماسيين المؤمنين بالعنصريّة كتلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوربيّة والأمريكيّة، وما من مجمع آخر ربط بين قيمه المدنيّة والخلقيّة والاجتماعيّة والشخصيّة بين العنصريّة، هذا الربط الوثيق، ولعل هذا وحده ينهض دليلاً على مدى شموليّة الاستغلال العنصري الغربي، لقد ألحّ الغربيون كثيراً وطويلاً وبشدّة قائلين (إن ما يفعلونه لم يكن إلا أمراً طبيعياً)»[3].

فإنّ هذا النقد الغربي يقابل نقداً آخرَ من العالم الثالث ينتقد المركزيّة الغربيّة ويحلل ميولها عن الآخر فيقول: «فإنّ التصور عن الآخر كما قلنا هوفعاليّة نفسيّة مثلما هي سياسيّة تحاول أن تمنح الآخر توصيفاً أو تنميطاً وهو قد يكون سلبياً أولا إيجابياً على الرغم من كونه سلبياً، وقد ظهرت كثير من الدراسات كشفت عن علاقة الغرب المستعمر بالآخر وهي دراسات تدخل في نطاق يهتم بدراسة الاستعمار الكولونيالي، وما يحمله من تنميطات هومي بابل (Homi K.BahBah) فهويرى:أنّ

[1]- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة، ص 216.وانظر: أشلي مونتاغيو، البدائيّة، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت،1982م، ص 260.وانظر: أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيأة المصريّة، القاهرة، 1979م، ص 94-103.

[2] - الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً اليه، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، 1999م، ص 21.

[3]- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، ص 218.

المستعمر يميل إلى تنميط المستعمر، من خلال وصفه بصفات ثابتة ومبالغ فيها، ويحرص على تكرارها، مثل وصف المستعمر بالوحشي والانحراف الجنسي[1]؛ فهذا التوصيف يراعي التمييز بين الغرب كجهة موحّدة مركزيّة «يدل على نمط وُحدوي من الخصائص: (التاريخيّة والأثنيّة والثقافيّة والحضاريّة)عموماً، والتي تشكل في مجموعها ملمح النقاء بإزاء الأنماط المفارقة أوالمختلفة، قومياً ولسانياً، وما إلى ذلك من معايير التفريق[2].

فإن كان مجال «الآخريّة في السياق الحديث قد اختزل في الغرب وحده، فإن مجال الآخريّة في السياق الوسيط كان متشعباً ومتعدداً وممتداً بامتداد المعلوم من العالم آنذاك»[3].

إذ تجلّى هذا الغرب في (المعاجم الأوربيّة المعاصرة يتم التمييز بين "الغرب" occident كجهة جغرافيّة وبين "الغرب" Occident بحرف O الكبير للدلالة على العلميّة) مثل مصطلح جيوسياسي الذي يطلق على: "جزء العالم القديم الذي يقع غرباً في الإمبراطوريّة الرومانيّة". أوربا الغربيّة والولايات المتحدة، وبكيفيّة عامّة الدول الأعضاء في الحلف الأطلسي، بلدان أوربا الغربيّة والولايات المتحدة تحديداً، وقد تختص بهذا المعنى كلمة (West Ouest بالفرنسيّة)[4] فهذا التحول من التوصيف الجغرافي إلى التوصيف الثقافي يمثله بعض المؤرخين الغربيين الباحثين عن بلورة هويّة غربيّة، وقد وجدوا له سندات تراثيّة إذ نلمس أنّ هناك توصيفات مكانيّة جغرافيّة مثل التوصيف المكاني الذي ظهر «بعد تقسيم الإمبراطوريّة الرومانيّة إلى غرب وشرق في أواسط القرن الثالث الميلادي، وانقسام الكنيسة المسيحيّة إلى غربيّة وشرقيّة ابتداء من القرن الحادي عشر.... الخ»[5] أويجدون له سندات ثقافيّة عبر إقامة صلات بين تراثيات متنوعة ومتفرقة فهم ينطلقون من حاجات حديثة أومعاصرة في خلق هويّة متماسكة تقوم على عقدة التفوق على الآخرين إذ تبحث عن مسوغات لها في الواقع عبر التقدم الصناعي والثقافي والعسكري القائم على مرجعيّات تمنحها التفوق على غيرها؛ لهذا نجد أنّ هذه السرديّة تقوم على أصول متنوعة وأحياناً متقاطعة إلا إنها تقود إلى ثلاثة تقاليد فلسفيّة ممثلة بالتراث الإغريقي وتجلياته في الفكر والفن والتراث الروماني وتجلياته في القانون الروماني والنظام السياسي، أمّا التراث الثالث فهواليهودي ـ المسيحي

[1] - فاطمة حمد المزروعي، تمثلات الآخر في أدب قبل الإسلام، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ط1، ابوظبي، 2007م، ص 49.
[2]- صمويل هنتنغتون: الغرب متكرر وليس منفرداً، القاهرة:مركز الدراسات الاستراتيجيّة، دت، ص 30 فما فوق.
[3] - نادر كاظم، تمثلات الآخر، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2004م، ص 15.
[4] - محمد عابد الجابري، الغرب والإسلام -1 الأنا والآخر... أومسألة الغيريّة، http://hekmah.org
[5]- طوني بينت وآخرون: مفاتيح اصطلاحيّة جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الفاغي، بيروت العربيّة للترجمة ط1، 2010م، ص 523.

وهوممثل بالكنيسة الكاثوليكيّة وتعاليمها الأخلاقيّة؛ هكذا تم اصطناع أصول تولد الإيهام «بأنّ الغرب ما هوإلا بدايّة مطلقة (ليس قبله شيء)، وأنه ظهر كنبتة قد نمتنع عن تتبع جذورها، نبتة منعزلة ووحيدة من المعجزة التاريخيّة»[1].

كما يقول تييري هنتش: «لا وجود للشرق خارج رؤوسنا -نحن الغربيين-. ولا وجود حتى للغرب. فالغرب فكرة تسكننا كما تسكننا فكرة الطرف النقيض. حين لا نشعر بالحاجة لأنْ نعرفه: نحن الغرب»[2].

على الرغم من أنّ الواقع يخالف هذه السرديّات التي أقامتها المركزيّة الغربيّة،هي جزء لا يقوم على وقائع الحياتيّة بوصفها مصدراً يمكن الاعتماد عليه، كما يقول جان بودريار: «بل صارت قيمتها من قدرتها (بفعل التوليد الإعلامي) على غواية الناس، هذه الخلاصة التي قدّم فيها بودريار مفهوم الشيء، أوالموضوع بمعنى قدرته على الغواية»[3] فالبحث عن غواية القوة جعل من الغرب يصطنع سرديات لهويته على أنّها متفوقة عرقياً وثقافياً على الشعوب الأخرى، وهي ممارسة تقوم على تسويغ مشروع الاستعمار الغربي قديماً وهي اليوم تبرير للهيمنة والاختلاف عن الآخر الإسلام الأصولي. هذا ما نجده في سعينا إلى توصيف تلك الهيمنة واكتشافها في السلوك الغربي اتجاه الآخر.على الرغم من أنّ الوقائع تخالف تلك التأويلات التي تقدمها المركزيّة الغربيّة، على وفق ما تكشفه الوقائع، فالغرب لا يزال منطقة جغرافيّة غير واضحة وغير محددة. وفي كثير من الأحيان هو توصيف لأيديولوجيّة أكثر منه كحقيقة موضوعيّة. إذاً هناك خلاف داخل الغرب نفسه حول ما يجب على الدول أولاً إدراجه في هذه الفئة، من ناحيّة ومن ناحيّة أخرى، فإن «الغرب» اليوم سوف يشمل أوروبا (وخاصة دول الاتحاد الأوروبي) جنباً إلى جنب مع الأراضي التي تقع خارج أوروبا التي تنتمي إلى العالم الناطق بـ(الإنكليزيّة، والإسبانيّة والفرنسيّة)، وبالآتي لا يوجد تعريف متفق عليه لما هو«الغرب»، نجد هناك محاولات انطلقت من نظريّات الأعراق التي تحالفت مع الاستشراق في التسويغ للاستعمار الغربي فهذه الأطروحات تتمركز حول الغرب على أنه جماعة ثقافيّة متفوقة عرقياً على غيرها وهو اعتقاد قد وجدناه من قبل كممارسات في سلوكيّات كثير من الأمم، وهووليد اعتقاد إنسان بأنّ أمّته أوالجنس الذي ينتمي إليه يعد الأحسن والأكثر اتِّساقًا مع الطبيعة. يشير إلى الاعتقاد بأنّ جماعة الفرد هي الأفضل بين كل الجماعات، وإنّ الحكم على الآخرين على أساس

[1]- روجيه غارودي: الإرهاب الغربي، ترجمة داليا الطوخي وآخرون، القاهرة: مكتبة الشروق الدوليّة، ط10، 2004م، ج10، ص 50.
[2]- تييري هنتش، الشرق المتخيل رؤيّة إلى الشرق المتوسطي، ترجمة، غازي برو،وس خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط1، بيروت،، ص 9.
[3]- من مقدمة المترجم، جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربيّة،ط1، بيروت 2008م، ص19.

أن جماعة الفرد هي مرجع هذا الحكم؛إيماناً بالقيمة الفريدة والصواب التام للجماعة التي ينتمي إليها والترفع عن الجماعات الأخرى إلى حد عدّها نوعاً من غير نوع جماعته، ولا شكّ أنّ هذا التمركز العرقي يعد عاملاً مهماً في نشأة الصراعات العرقيّة والتعصبيّة والتي قد تصل في أحيان كثيرة إلى حد المذابح والإبادة والتمرد والثورة والإرهاب والحروب. وهوتمظهر في سلوكيّات الغرب على صعيد الممارسات الاستعماريّة بكل عنفها وقسوتها وقد وجد له تسويغ ثقافي في نظريات تعد علميّة قدمت المبرر لهذا السلوك المتوحش من قبل المدنيّة الغربيّة،التي كانت تجد لها تبريراً ثقافياً شكّل المرجع «المركزيّة الغربيّة» التي قدّمت خطابين الأوّل اصطناع أصول متعاليّة من خلال وضع سرديّات كبرى للهويّة الغربيّة، والثاني تقديم مجموعة من النظريات العلمويّة في تبرير الهيمنة. وهذه الظاهرة يؤرخ لها مارتن برنال بقوله: «بنهايّة القرن الثامن عشر، كان مذهب» «التطور قد أضحى هوالنظام الجذري السائد لقياس الأمور، فالديناميّة والتغير أصبحتا تحظيان بتقدير أكثر مما كانت تحظى به قيمة الاستقرار وبدأت النظرة إلى العالم من خلال منظور زمني تطغي على تلك التي تنظر إليه من خلال الاعتبارات المكانيّة»[1].

1ـ الخطاب الاول، يتمثل في المرجعيّات الآتيّة:

1. 1 ـ الحضارة اليونانيّة الرومانيّة: في القراءات الغربيّة الحديثة والمعاصرة هناك تأكيد جازم على اعتبار أن تاريخهم يبدأ مع اليونان وهذا يعني تبرير تفوقهم الحضاري المعاصر على أنه تقدم له جذور وقاد هذا إلى اختراع المعجزة اليونانيّة من أجل غايات أوربيّة معاصرة وهذا جعل نقاد المركزيّة الغربيّة يذهبون إلى اعتبار اليونان اختراعاً أوروبياً فلقد تم اختراع اليونان المعجزة على وفق أُنموذج التأصيل الغربي الساعي إلى تجسيد «وهم مركزيّة»، ذاته المتعاليّة وتمت عمليّة إعادة كتابة التاريخ الغربي باعتباره نتاج مميزات الرجل الأبيض كما أعيدت كتابة تاريخ اليونان بوصفها الأصل المعرفي والثقافي والحضاري لهذا الرجل عبر عمليّة تملك ومصادرة لتراث الحضارة اليونانيّة.وهذه هي الإمبرياليّة التي أشار إليها إدوارد سعيد في كتابة الثقافة والامبرياليّة وهوينتقد الصفاء العرقي ويؤكد بالمقابل (إنّ أيّة ثقافة لم تعد إلا خليطاً من أصول ومكتسبات جديدة)[2] لكننا نجد أنّ هناك من يعتد بالمنجزات اليونانيّة، حتى إنّ المنجزات حديثة في حقوق الإنسان حاول مؤرخوالأفكار إرجاعها إلى أصول تعود (إلى الحضارة اليونانيّة الرومانيّة بوصفها تركز على الوعي الفردي القائم

[1]- مارتن برنال، أثينة السوداء، الجذور الأفرواسيويّة للحضارة الكلاسيكيّة، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحيى، وآخرون،ج1، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص 11.

[2]- خالد سعيد، إدوارد سعيد ناقداً-الاستشراق، مركز الحضاريّة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2011م، ص113.

على الحريّة وحقوق الانسان، حتى عدّت تلك الصفات خلقاً مميزاً لهما وقد تميّز الانسان بوعيه الفردي القائم على إدراك الإنسان وحريته وحقوقه ومسؤوليّته الشخصيّة)[1]. على الرغم من كونه «لم يشك في حقيقة أنّ الإغريق كانوا تلاميذ المصريين الذين كان لأبناء عصر النهضة اهتمام بهم يعادل الاهتمام بالإغريق إن لم يزد عليه. لقد أعجب أبناء عصر النهضة بالإغريق؛ لأنّهم حافظوا على قسم بسيط من هذه الحكمة القديمة ونقلوها إليهم)»[2] ومن ناحيّة ثانيّة إن عدداً من «إغريق القدماء كان يجمع بينهم شعور يشبه كثيراً ما يمكن تسميته الآن بالقوميّة....لكنّ هذا الشعور كان يقترب (في الوقت نفسه) باحترام حقيقي وفعلي كان يكنه الإغريق للثقافة الأجنبيّة، وبخاصة تلك التي قامت في مصر وفينيقيّة وبلاد الرافدين، وعلى أي الأحوال فإن ضآلته بالمقارنة مع الموجة الطاغية للشعوبيّة والعنصريّة اللتين اقترنتا بعقيدتي (أوربا الشماليّة) و(الشمال)، وهما اتجاهان اجتاحا شمال أوروبا مع ظهور الحركة الرومانسيّة في أواخر القرن الثامن عشر»[3].

1.2 ـ **الحضارة المسيحيّة:** على الرغم من تأكيد السرديّات الغربيّة على المرجعيّة اليونانيّة (في مجال التأمل العقلي) الرومانيّة (في مجال التشريع القانوني)؛ منحت الأصول المسيحيّة بوصفها إحدى مقومات الهويّة على الرغم من رفعها شعار العلمنة وحربها على الكنيسة لكنها أعطت للأصول المسيحيّة بوصفها أصولاً غربيّة تمييزاً لها من الأصول المسيحيّة الشرقيّة الأخرى فهنا تربط الهويّة بالعامل العرقي، على الرغم من أنّ المسيحيّة جاءت بديلاً من الوثنيّة الرومانيّة بعد حروب طويلة وعمليات إبادة للمسيحيين وأقامت الكنيسة مشروعيتها على تلك الأحداث وعلى أساسها أقامت قطيعةً مع كل التراث السابق بوصفه وثنياً ولهذا أقامت على أساس ثنائيّة ورثتها من التوراة على أساس شعب الله المختار وتاريخ النجاة نجده تمثّل في ثنائيّة: (مؤمنين / كافرين)، وهوفصل يعتمد على معيار الإيمان بالمسيحيّة من دون سواها من الأديان، ويتماشى مع الطبيعة التبشيريّة للمسيحيّة، التي شنت الحروب الصليبيّة على خلفيّة الصور الميتافيزيقيّة التي بنتها متخيلات التمركز اللاهوتي وتعاليمه الكنسيّة. وأول هذه التأويلات كانت لدى هيجل والآخر مع صاموئيل هنتجتن:

1-2-1 - أمّا هيجل فقد مزج بين العرق والدين على أساس جدلي إذ يرى أنّ «المسيحيّة تتضمن

---

[1]-(**Bruno Snell، "Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum"، Philologus 85 (158-141) ،1930م.**

[2]- مارتن برنال، أثينة السوداء،ص104.

[3]- المصدر نفسه، ص 112.

الحقيقة المطلقة يعني كذلك بالضرورة أنها دين الوحي أوالكشف، فهوالدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه تماماً على ما هوعليه أي بوصفه روحياً عينياً إذ تظهر الآن طبيعته الكاملة»[1]. وقد حاول تقديم تأويل فلسفي للمسيحيّة من خلال تركيزه على ثلاثة أجزاء هي: (مملكة الأب، ومملكة الابن ومملكة الروح)؛ لكنه كان ينظر إلى المسيحيّة على «أنها تحوّلت إلى شكل آخر من اليهوديّة»[2]؛ أسهم هيغل بأكثر مما فعله أي فيلسوف غربي حديث في تعميق صورة التمركز الغربي، القائم على أساس التفاوت بين الغرب الأسمى والأرفع عقلياً وثقافياً ودينياً وعرقياً، والعالم الآخر الأدنى والأوسط في كل ذلك، فصاغ بذلك غرباً يتربع على هرم البشريّة، ويدفع باتجاه تثبيتها في وضع يمكنه أن يظل في القمّة، ولعل لهذا أثره الواضح اليوم في الأيديولوجيات الغربيّة الحديثة المختلفة التي تحكم العالم اليوم تجد - على الرغم من تناقضاتها العميقة - أصولاً مشتركة لها ومتطورة إلى هذا الحد أوذاك في الفلسفة السياسيّة الهيغليّة لا سيّما السياسي منه وكانعكاس للتناقضات العميقة التي عرفها الفكر السياسي الغربي ابتداء من النصف الثاني للقرن الثامن عشر الميلادي. إلى جانب الجدل الحاد الذي أثاره في مطلع القرن الحالي المنظّر الاستراتيجي الأمريكي فرانسيس فوكوياما عبر فكرته حول ما أطلق عليه بـ(نهايّة التاريخ) زاعماً أنّ الهيغليّة تنبأت بالانتصار الحتمي وحتى الأبدي للعقل الأمريكي على أنه عقل كوني على النظم العقليّة الأخرى معتبراً أنّ طلائع ذلك الانتصار تمثّلت بسقوط جدار برلين وأثره في الإمبراطوريّة السوفيتيّة وولادة «النظام العالمي الجديد» متمثلاً بالسيطرة الكونيّة للنظام الليبرالي الرأسمالي بأنموذجِه الأمريكي خاصّة، وهوما تراجع عنه لاحقاً، إنّه يستند في استنتاجاته تلك على تفسير خاص به لأطروحات هيغليّة حول هذا الموضوع[3].

1-2-2 - أمّا صاموئيل هنتنغتون (1927-2008م) فهوأيضاً من ضمن هذا الجدل الذي يحاول هوالآخر أن يؤكد هويته، فهويحصي ثماني خصائص هي: التراث الكلاسيكي مع الأغراب والرومان، المسيحيّة الغربيّة الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة، مستبعداً منها الأرثوذوكسيّة، اللغات الأوربيّة، الفصل بين السلطتين الروحيّة والدينيّة، حكم القانون، التعدديّة الاجتماعيّة، والمجتمع المدني، الهيئات التمثيليّة النزعة الفرديّة،[4] وفي مقام الأثر المسيحي في الهويّة الغربيّة المعاصرة يسقط

[1]- ولترستيس، فلسفة هيجل فلسفة الروح، المجلد الثاني، ترجمة، إمام عبد الفتاح، دار التنوير، ط3، بيروت، 2005 م، ص 196.
[2]- أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي، رؤيّة، ط1، القاهرة، 2010م، ص 34
[3]- دراسات هيغل والإسلام لوثـريّة فـي ثوب فلسَفي، مجلة نزوى http://www.nizwa.com.
[4]- من مقدمة المترجم، صاموئيل هننغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة، مالك عبيد، دار الجماهيريّة للنشر والتوزيع والإعلام، ط1، طرابلس، 1999م، ص11.

المؤلف من الذاكرة الحروب الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت، وكأنها نوع من المشاجرات أوالخلافات...[1].

حقبة الحداثة: لقد جاءت الحداثة من زاوية معرفيّة عبر تطوير طرائق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجي من «المعرفة» التأمليّة إلى المعرفة التقنيّة تتسم المعرفة التأمليّة بكونها معرفة كيفيّة، ذاتيّة وانطباعيّة..أمّا المعرفة التقنيّة فهي نمط من المعرفة قائم على إعمال العقل بمعناه الحسابي اعتماداً على التجربة والصياغة الرياضيّة[2] وهنا نجد ما يذكره أولريش بيك[3] الذي كان قد صاغ مفهوم «التحديث الانعكاسي» في كتابه الشهير «مجتمع المخاطرة[4]: نحو حداثة جديدة». ويرى بيك في كتابه الشهير أن المجتمع الحداثي الأول الذي اكتمل نضجه في الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي، كان نتيجة لـ «آليّة» ذات طابع جامد اكتسبتها حركة الحداثة الغربيّة؛ بسبب نزوعها إلى نوع عملي غير أخلاقي، ثم بسبب نزوعها النفعي الأناني. وعلاوة على ذلك يرى بيك أنّ فكرة التقدم تتراجع أكثر فأكثر بينما تتزايد أكثر فأكثر وبالنسبة نفسها تقريباً، إشكاليّة الخوف من التقدم. ويتوصل أولريش بيك في محصلة التحليل إلى حقيقة مدى التمركز على الذات الذي تمارسه الحضارة الغربيّة وكأنها حضارة «السيطرة» على الحضارات الأخرى، فضلاً عن كونها حضارة أوروبيّة وبيضاء وذكوريّة.[5] على الرغم من أنّ الحداثة التي جاءت وريثة الإصلاح الديني والنهضة الأوروبيّة سرعان ما تحوّلت إلى سياسة التسلط وبدايّة النزوع الاستعماري الغربي إذ دُعم التمركز العرقي، وبرز إلى الواجهة معيار «التقدم» أو«المدنيّة» لفصل جديد بين الشعوب، إذ بدأ الغربي بصورة للتفوق والصفاء والقوة. ثم بدأت، في العصر الحديث، الحركة الأوربيّة التي تجلّت بإخضاع مجتمعات العالم وشعوبه للأنموذج الأوروبي، عبر مختلف أشكال الانتداب والاستعمار والسيطرة، ورأت القوى المسيطرة في الغرب الحديث ضرورة إخضاع الشعوب للأنموذج الغربي بوصفه أنموذجاً أمثلَ وأصلحَ لمختلف الشعوب، واحتل الغربي (الرجل الأبيض) فيه القطب الأول في ثنائيّة: المتقدم/ المتخلف التي شكّلت جوهر التفكير الميتافيزيقي الفلسفي الغربي الحديث.[6]

[1]- المصدر نفسه، ص14.

[2]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005م،ص9.

[3]- ولد اولريش بيك عام 1944م في تولف في هينتربوميرن لكنّه نشأ وترعرع في مدينة هانوفر الألمانيّة التي حصل فيها على الثانويّة العامة قبل أن ينتقل إلى مدينة فرايبورج لدراسة الحقوق في جامعتها. لكنه بعد ذلك تمكّن من الحصول على منحة دراسيّة وانتقل إلى دراسة علم الاجتماع والفلسفة وعلم النفس والسياسة في جامعة ميونخ التي حصل منها عام 1972م على درجة الدكتوراه، ثم بعد سبع سنوات أخرى على درجة الأستاذيّة. عمل أولريش بيك أستاذا جامعياً في كل من جامعة ميونيستر وبامبرج ثم جامعة ميونيخ ومعهد لندن للعلوم الاقتصاديّة والسياسيّة.

[4]- أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ترجمة، جورج كتورة، إلهام الشعراني، المكتبة الشرقيّة، ط1، بيروت، 2009م.

[5]- أولريش بيك: العولمة ومخاطر الحداثة تحت المهجر: http://www.dw.com/ar

[6]- دراسات هيغل والاسلام لوثريّة في ثوب فلسَفي، مجلة نزوى http://www.nizwa.com

«فهي وحدها القادرة على استيعاب الديانات السابقة، فانصهرت فيها كل أشكال التعبير الديني فأصبح مضمونها هو الحق المطلق»[1].

حقبة ما بعد الحداثة: يثير (عبدالله إبراهيم) سؤالاً يثير مفارقة مهمة في هذا المجال بقوله: في خضم الجدل الجاري حول وعود الحداثة ومكاسبها، ووسط النقاش الذي رافق حركات ما بعد الحداثة في العلوم الإنسانيّة، ظهر مفهوم العولمة، ليضع مفهوم الحداثة أمام اختبار يهدف إلى التحقّق فيما إذا كانت العولمة وسيلة لتعميم نزعة الحداثة على مستوى العالم أو أنّها نزعة أيدلوجيّة من إفرازات التمركز الغربي الحديث؟[2].

الإجابة هنا تكمن بالتوظيف الأيديولوجي للعولمة التي تمارس سلطة أخلاقيّة وسياسيّة على الواقع الذي نعيشه.هنا كثير من الدراسات التي تحاول نقد ما بعد الحداثة من خلال ربطها بالتمركز الغربي المعاصر، لكنّ هناك دراسات تحاول التمييز بينها وبين الحداثة أومشروع الكونياليّة.وترجع عوامل الرفض للحداثة؛بفعل ما كانت قد أحدثته إرادة القوة الغربيّة التي حاولت وتحاول الهيمنة؛ لهذا كانت هناك ردود فعلٍ اتجاه الحداثة وما بعدها خلقت مزيداً من العوائق أمّا الاتصال وتبادل الأفكار بين الغرب والشرق وهذه دعت الشعوب في النهاية إلى اتِّخاذ مواقف وهي تؤكد الهويّةَ «وبذرائع المحافظة على الأصالة والهويّة ظهرت ردود أفعال مناهضة للتغيرات الاجتماعيّة والقيميّة، ففي ظل توترات تجتاح العالم، وقوى إمبراطوريّة تريد إعادة تشكيله طبقًا لرؤاها ومصالحها، لجأت كثير من المجتمعات إلى الاعتصام بنفسها، وبقيّمها، وبثقافتها، وذلك في رغبة ملتبسة من الحمايّة الذاتيّة. ومن الطبيعي أن الرغبة في صيانة الذات ستؤدي إلى درجة من الانقطاع عن جملة التحوّلات الجاريّة في العالم، فيحل الرفض محل القبول، ويسود الخوف بدلاً من الأمان، والريبة مكان الطمأنينة، وتندلع نزاعات ثقافيّة بموازاة الصراعات العسكريّة والاقتصاديّة والسياسيّة. وتصبح الحروب نوعاً من صراع الأفكار والثقافات[3]. هذا السلوك خلق ثنائيّة بين الغرب والشرق فالغرب يتمثل في «السيطرة والإقصاء والاحتقار والحقد أوالرفض من الآخر... يمثل أحد اتجاهات الثقافة الغربيّة، بالمقابل الشرق هناك شعور جماعي عميق، بأننا، دائما ضحيّة الآخر...»[4] كل هذا كان لابد وأن يدفع إلى مراجعة نقديّة لهذه الصور التي نشكِلها عن الآخر سواء كانت غربيّة أو

[1]- استعراقيّة https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=

[2]- عبدالله إبراهيم، ثقافتنا للدراسات والبحوث،المجلد الخامس، العدد السابع عشر، 2018م، ص 120.

[3]- عبدالله إبراهيم، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المصدر نفسه، 118.

[4]- محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2000م، ص 10.

شرقيّة.ولعل هناك تيارات كثيرة حاولت من أن تقيم تجربة العلاقة بالغرب وتمثلاتهِ عن الشرق وهو ما يدخل «الاهتمام بالمكان، والإزاحة عن المكان ملمحاً رئيساً من ملامح آداب ما بعد الكونياليّة، وهوما يعني هنا ظهور أزمة خاصّة ما بعد الكونياليّة تتعلق بالهويّة والاهتمام بتطور أواستعادة علاقة فعّالة بين الذات والمكان لتحديد الهويّة.[1] تلك المراجعة سواء كانت غربيّة أو عربيّة فعلى الصعيد العربي هناك اتجاهان، وهذا ما أشار اليه عبد الله إبراهيم بقوله: »التصور المنهجي الأوّل يقتصر على استعمال المعرفة في هذا التصور على هويّة البنى المجتمعيّة التاريخيّة التي انتجتها. كما تتم إدانة المعرفة الغربيّة، ويرتفع الصوت بضرورة إنتاج معرفتنا الخاصّة...لا يقتصر هذا التصور على أصحاب المواقف «السلفيّة» بل يخص أيضاً أصحاب المواقف «العصرانيّة» الذين يدعون إلى تبني الأُنموذج الغربي بوصفه أُنموذجاً للعصر كله، والتصور المنهجي الثاني يتخطى استعمال المعرفة كهويّة للبنى المجتمعيّة التاريخيّة التي أنتجتها...»[2].

المبحث الثاني:

نقد المركزيّة الغربيّة

هناك كثيرٌ من الدراسات التي ظهرت وحاولت إعادة تقويم العلاقة مع الغرب وما تركته تلك العلاقة من آثار في الذات بفعل سياسة الآخر الغربي الذي كان يعني كما مر بنا من التمركز حول الذات والاستعلاء على الآخر، وقد عرفت هذه الدراسات بأنّها كانت (تعني الدراسات الثقافيّة بتحليل العلاقة المتبادلة بين التحولات الاجتماعيّة والتحولات القيميّة، فثمة جدل عميق بين الطرفين، فكل تحول في البنيّة المجتمعيّة يعقبه تحول في نظام القيّم، كما أن انبثاق أيّة أنظمة قيميّة جديدة سيتبعه تغيير في التشكيلات الاجتماعيّة الحاضنة لها، مع الأخذ بالاعتبار أنّ القيّم نفسها نسق ثقافي من الرموز، والمعاني، والعلاقات، والتصورات. وإذا كانت هذه التحولات بطيئة في الماضي؛ بسبب العوائق الجغرافيّة، وصعوبة الاتصال، فقد جرى تذليل ذلك كله في عالم أصبح خلال العقود الأخيرة شديد التواصل بين أطرافه، فشرع يتبادل الأفكار بيسر وسرعة.ولكن ثمّة عوائق ثقافيّة جديدة استجدت، فلم يعد تبادل الأفكار، والقيّم، ميسوراً بالدرجة التي نتصورها، إذ نشأت حدود رمزيّة فاصلة بين المجتمعات؛بفعل النزاعات السياسيّة والدينيّة والثقافيّة. وبذرائع المحافظة على الأصالة والهويّة ظهرت ردود أفعال مناهضة للتغيرات الاجتماعيّة والقيميّة، ففي ظل توترات تجتاح العالم،

[1]- بيل أشكروفت واخرون، الرد بالكتابة النظريّة والتطبيق في آداب المستعمرات، ترجمة شهرت العالم، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت، 2006م، ص 27.

[2]- عبد الله إبراهيم، العلاقة مع الغرب الموضوع، الاشكاليّة، المنهج، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2000م، ص 79.

وقوى إمبراطوريّة تريد إعادة تشكيله طبقًا لرؤاها ومصالحها، لجأت كثير من المجتمعات إلى الاعتصام بنفسها، وبقيمها، وبثقافتها، وذلك في رغبة ملتبسة من الحمايّة الذاتيّة)[1].

ما نفهمه من هذا النص أنّ العلاقة التي كانت قائمة على التثاقف أي تأثير الغرب في عادات المنظومة الاجتماعيّة وتقاليدها في أثناء غزو المناطق العربيّة والإسلاميّة تركت تأثيرها في تشكيل عالمنا، لكن عالمنا قاوم الاستعمار وأعاد إحياء هويته؛ نتيجة السياسات الغربيّة القائمة على الإقصاء والتعالي على الانسان في عالمنا، وكان لابد من أن تدفع الإنسان العربي والمسلم إلى (أنّ الرغبة في صيانة الذات ستؤدي إلى درجة من الانقطاع عن جملة التحولات الجارية في العالم، فيحل الرفض محل القبول، ويسود الخوف بدل الأمان، والريبة مكان الطمأنينة، وتندلع نزاعات ثقافيّة بموازاة الصراعات العسكريّة والاقتصاديّة والسياسيّة. وتصبح الحروب نوعاً من صراع الأفكار والثقافات)[2].

إن الترتيب المكاني والزماني للمعرفة يمكن أن يتّخذ شكلاً عن علاقات القوة بصورة مقصودة أوغير مقصودة. فالمعرفة التي نشأت في أوروبا سيتولى حشدٌ من المتعلمين تصدير كبار مثقفي أوروبا وما توصلوا إليه من أفكار مؤسسة على المعرفة إلى الدول المستَعمَرة، وهوما يجعل استعمار العمليّة الإدراكيّة للتجربة اليوميّة التي سوف تتكرر في قاعات الدراسة الاستعماريّة، يؤدي بكثير من العبارات والأفكار إلى أن تتحول إلى جزء من الحيــاة الفكريّة اليوميّة في أفريقيا[3] لقد وجهت كثير من النقود إلى المركزيّة الغربيّة، النداءات الأولى جاءت من أوروبا ومدارسها النقديّة قبل أن تتعالى أصوات من ثقافات وجغرافيّات مختلفة المرجعيات ومتباينة الأنساق. من جنوب أميركا اللاتينيّة وإفريقيا، ومن الشرق والبلاد العربيّة، التي تجد نفسها وثقافاتها على الهامش مستبعدة، ووعيها بالذات معرقَلاً؛بفعل المركزيّة الغربيّة وإكراهات العلاقة مع الثقافة العربيّة. وإذا راجعت الثقافة العربيّة باستمرار علاقتها بالآخر، فقد تساءلت عن معنى التثاقف وشروط العلاقة الثقافيّة المتوازنة بين الذات والآخر. وعلى الرغم بعض الانتكاسات ومظاهر الاختلاف والتماهي التي كان حجة لاشتغال ونقد التفكيكيّة والكتابات ما بعد الكولونياليّة، بغرض محوها وتبني قيّم الاختلاف وتحيين مفهوم الهويّة بفعاليّة الوعي والانتماء للزمن، فقد ترسّخت بعض أشكال الممارسة النقديّة في الفكر العربي المعاصر، وتوسَّع أفق الحوار ليفتح خارج الذات في ماضيها وإشكالاتها الراهنة

[1]- عبدالله إبراهيم، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد ٥، العدد السابع عشر ١٤-٢٠٠٨م، ص119.
[2]- عبدالله إبراهيم، ثقافتنا للدراسات والبحوث، ص120.
[3]- جدل العولمة: مفهوم الأدب الغربي ومفهوم الأدب العالمي: http://www.alarab.co.uk/article/

والى الآخر الغربي في صلته بهذه الذات وإكراهاته التي تلتزمها بوصفها مركزيّة مهيمنة. ومن هذه النقود جاء نقد عبدالله إبراهيم وقد أرجع ظاهرة التمركز ونزعتها حول الذات الغربيّة إلى مجموعة من الأسس والمرتكزات التي قلّل حضورها وفعاليتها في الفكر والفلسفة الغربيين من ضمن أبواب الكتاب والذي بدا في أكثر من مناسبة جداً فلسفياً و/أو تاريخ أفكار حول موضوع «المركزيّة»! فهويعود بها الى:

1. مرتكزات علميّة وعقليّة تمثلها في انتقال أوروبا من الفكر اللاهوتي إلى السيطرة على الطبيعة على وفق أسس علميّة وأطر المعرفة العقلانيّة التي هيأت منذ الكوجيتو الديكارتي أنا أفكر فأنا موجود الوعي بالذاتيّة الغربيّة. فقد تشكّل التمركز الغربي من عناصر،وفي مستويات عديدة مسّت الشعور والوعي الفردي والمجتمعي، وجعلت من ممارسات العقل ومظاهر التعبير الفنيّة والفلسفيّة والدينيّة متمحورة حول الهويّة الغربيّة. في اعتبارها نسقاً ثقافياً هو غايّة الإنسانيّة أوضرورتها التاريخيّة من أجل التقدم. وها هو ذا هيغل باعتباره مؤرخاً للذاتيّة الغربيّة وأحد بناتها العظام، فيلاحظ الكاتب، أنّه يسهم أكثر مما فعل أي فيلسوف حديث في تعميق صورة التمركز الغربي القائم على أساس التفاوت بين الغرب الأسمى عقلياً وثقافياً ودينياً وعرقياً،وبين العالم الآخر الأدنى والأحط في كل ذلك".

2. مرتكزات فكريّة صرف، من دون إدّعاء ولا سند من تقدم المعارف والعلوم، تعود إلى الفلسفة اليونانيّة القديمة والتي عُدّت مقدمةً ضروريّةً وصارخةً لنوع من المركزيّة الفلسفيّة اليونانيّة. فبقدر ما تأصلت عن هذه الأخيرة قيم النظر العقلي، بقدر ما تمثلتها أمكنة لترسيخ المركزيّة الفلسفيّة التي أعدمت على يد الثالوث: (سقراط، أفلاطون، أرسطو)، التراث الشفاهي كله الذي سبقها أوخالفها سواء أكان يونانياً شفاهياً، أم آتياً من شعوب وثقافات البرابرة، هوما يشكل مدعاة تساؤل عن أصول الثقافة اليونانيّة والشرقيّة منها بالخصوص، وعن الاستراتيجيات التي أتبعت لإقصاء المختلف والغريب عنها.

3. مرتكزات عرقيّة تقول بوجود طبائع محدّدة وخاصة تقف سبباً وراء الحضارة الغربيّة. بل وتقيم من خلالها نظاماً تراتبياً للشعوب والثقافات يحدد تاريخها ونظرة الأوروبي اليها، كما يفسر حظها اواستحقاقها من الحضور والفعل الانساني. إذ تتجلّى نزعة التمركز العربي في رغبة الذاتيّة الأوروبيّة في الهيمنة على الآخر وتصنيفه من ضمن قوالب وصور أبديّة مثل: (الهندي الأحمر، الزنجي الأفريقي، أو الإنسان الشرقي المختلف). «والحال إنّ فكرة التفاوت أصبحت

فلسفةً لها بُعد اجتماعي وسلوكي، أدّت إلى انقسام عميق في الفكر الانساني».

4. كما أدّى «التمركز الديني» دوراً في تثبيت الهيمنة الغربيّة على فلسفيّة التعاليم والاستغلال الكنسي لقيّم المسيحيّة. قد يكون هذا التمركز استمراراً للعصور الوسطى، بيد أنّه حكم على علاقات الدول الأوروبيّة بمستعمراتها بعد الاكتشافات. فقد كان ضمانةً للأنموذج الغربي واستمراره في مجتمعاتها، تم توظيفه وتكييف وظائفه مع العقل الحديث المتمركز حول أوروبا والذاتيّة الغربيّة[1].

ويمكن إجمال تلك التجارب بذكر نوعين من أنواع التمركز الغربي الأوّل منهما في الحقبة الكونياليّة والثانيّة معاصرة ارتبطت بحقبة العولمة:

أوّلا: الخطاب الاول «الاستعلاء العرقي في المركزيّة الغربيّة»:

في بحثنا عن جدليّة العلاقة بين الكونياليّة التي جاءت بعد الحداثة نجد أن هناك تعاضداً بين الحداثة وعلومها والسلطة الغربيّة التي كانت تمثِّل إرادة القوّة والهيمنة على العالم ولعل هذا تمثّل في أبرز النظريات التي تفضح الاستعلاء العرقي ممثّلاً في نظريّة: «الدارونيّة والتفوق العرقي».

إنّ تمظهرات هذا الاستعلاء العرقي نجده يظهر بأشكال متنوعة لكنها تنطلق من توظيف العلوم توظيفاً من أجل تأكيد تفوق العرق الغربي على غيره وهذا ما منحته نظريّة التطور وطابعها العرقي وقد تم رصد أشكال متنوعة من هيمنة الغرب في تلك الحقبة.

أوّلها، وقد كانت البدايّة في عام 1883م، قدِم فرانسيس جالتون (ريب داروين) وقد كانت كلمته المميزة هي «تحسن النسل» وكان مصدرها الإغريقي يعني «أحسن منذ الولادة» أو«نبيل بالوراثة» وعرف هذا البحث «بحث تحسين النسل بأنه علم تحسين السلالة البشريّة بإعطاء السلالة الأفضل أو أنواع الدماء المميزة فرصة أفضل للسيادة».

كان جالتون يرى أنّ العلم معادل للتقدم وغير قابل للانفصال عنه وإنّ البشر قابلون للتحسن، فإذا كان مولدو النباتات يحسِّنون سلالات النباتات، أليس من الممكن إنتاج أنواع متميِّزة من البشر باختيار الأزواج المناسبة خلال أجيال قليلة؟ كان الفرض العلمي خلق هذا التساؤل، هو أنّ أغلب الخواص البشريّة موروثة. وكانت وجهة نظر جالتون مستمدة من إمكان تخطيط الانتقاء الطبيعي والتطور يقول جالتون إنّ العمليات التطوريّة هي في حالة تغيير مستمرة، بعضها لما هوجيد، والأخر

[1]- عبد الله إبراهيم، المركزيّة الغربيّة إشكاليّة التكوين والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1997م.

للعكس، وإنّ واجبنا هوالتدخل عند اللزوم بتشجيع التغيرات الجيدة، وإحباط التغيرات السيئة أو الحد منها ولم تكن التغيرات البيولوجيّة، وهي فقط الموروثة في رأي جالتون، بل كان التشرد، وصف العقل، والتخلف الذهني والجنون أيضاً موروثين[1]، ولكنّ هذه الأفكار انتشرت بفعل تأييد كارل بيوسون عالم الإحصاء المشهور في جامعة لندن والأمريكي شارلز دافنبورت الذي زعم في دراساته للسلالات البشريّة، أن بعض الأجناس ضعيفة العقل بطبيعتها، وأن الأجناس تختلف بعضها عن بعض ثم إنّه أقنع مؤسسة كارنيجي بإنشاء معمل (كولدسبرينج) لدراسة التطور البشري. وكانت إحدى نتائج انتشار تنظيم التناسل هواستعمال التعقيم ويقدر أنّه بين عامي (1907-1927م) عقم حوالي 9000 شخص في الولايات المتحدة باعتبارهم ضعاف العقول، وفي قضيّة مشهورة عام 1927، حكم القاضي أوليفر وندل هولمز Windel Holmes بصحة التعقيم بوسائله المختلفة بما فيها قطع قناة فالوب، وله مقوله شهيرة هي أنه «يكفي ثلاثة أجيال من المعتوهين»[2].

والثانيّة، وقد تصاعدت هذه المطالب مع النازيّة التي ادّعت بأنّ الجنس البشري يختلف بعضه عن بعض، بأنّ ما يجعل اليهودي يهودياً والغجري غجرياً، وعدوالمجتمع عدواً للمجتمع، والمختل عقليا مختلاً عقلياً هوما يجري في دمائهم (أي جيناتهم)، ومن الصعب إنكار أن هذا المفهوم النازي قد نتج من حركة تحسين النسل، ففي عام 1932م أصدر مجلس وزراء هتلر «قانون التعقيم لتحسين النسل، وهويجبر أي مصاب بأي مرض وراثي على قبول التعقيم إذ كانت أرنت ترى أنّ السياسة يصعب تحديدها أنطولوجياً؛لأنّها ليست كامنة في ذات الإنسان كما ظنّ أرسطو، بل تتجلّى في العلاقات بين الناس وتوجد في فضاء خارج الإنسان-الفرد[3]، وهي سياسة أقدم في الخطاب الاستعلائي الألماني اذ ارتكب الجيش الألماني إبادة بحق قبيلتين في ناميبيا بين (1903 - 1908م)، بلغ عدد ضحاياها 80.000 شخص. والذين نجوا من الموت توفوا من جرّاء المرض أوالتعذيب.

الثالثة، طوّر مفكرو الداروينيّة الاجتماعية في أوروبا موقفاً لا أخلاقياً تجاه المجتمع الإنساني، كان من شأنه اتخاذ خيريّة العرق الأوروبي الأبيض على غيره من الأجناس البشريّة معياراً أوحد للسياسة العامة والطهارة العرقيّة، ترى الداروينيّة أنّ الأخلاق غير ثابتة في حين أنّ التطور هوالثابت، قدّمت للكثيرين فرصة العمل على تغيير المبادئ الأخلاقيّة؛بحجة نسبيّة الأخلاق وأنّها نتاج عرضي للتطور

[1]- سميّة بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير، ط1، بيروت، 2009م، ص85-86.
[2]- المرجع السابق، ص87.
[3]- نبيل فازيو، الشرط الانساني وأزمة الحداثة، حنه آرندت في مواجهة الحداثة،ص385.

المادي وتغيّرت النظرة لقضيّة حرمة الحياة عموماً والحياة البشريّة. فحصل النازيون على التبرير العلمي للسياسات التي نفذوها عند وصولهم إلى السلطة، وقد نجم عن هذا الفكر ممارسات وحشيّة وقهريّة وظالمة ضد أولئك المعتبرين من عرق أدنى وراثياً، كالإبادة والتصفيّة العرقيّة والتجارب على البشر وتحسين النسل. كما برّر هذا الفكر للغربيين استعمارهم لشعوب العالم وسيطرتهم عليه بمختلف الوسائل سواء أكانت عسكريّة أم ثقافيّة، أوفنيّة، أواجتماعيّة، من دون الحاجة إلى وجود مسوّغات مقنعة بدعوى أنّ هذه الشعوب متخلّفة وأهلها في أسفل السلسلة البشريّة[1].

الخطاب الثاني: العولمة والتمركز الغربي:

تعد العولمة شكلاً جديداً من أشكال المركزيّة الغربيّة حول الذات ومحاولة الغرب المستمرّة لإخضاع الآخر إلى إرادة الغرب، وحين نبحث عن تعريف العولمة نجدها (بالإنجليزيّة: Globalization) طبعاً هذه الظاهرة الجديدة استثمرت ممكنات العلم والتقنيّة والإعلام في إشاعة أفكارها وقيّمها الاستهلاكيّة وهذا ما مكّنها من اكتساح أسواق العالم وقد شجعت على الاستثمار والانتقال الحر لرؤوس الأموال من دولةٍ إلى أخرى، مما جعل تأثيرها يزداد اجتماعياً في ظل الإعلام الحر والانفتاح في تبادل المعلومات مما جعلَ(شركات متعددة الجنسيّات هي الوسيلة الفعّالة لنقلّ المعلومات، ورؤوس الأموال، والسلع بين الدول؛ إذ اتّخذت هذه الشركات العالم كله ليصبح مكاناً لتطبيق عملياتها الخاصّة في التسويق والإنتاج)[2].

وبالآتي تسعى هذه الظاهرة إلى تعزيز التكامل بين مجموعة من المجالات الماليّة، والتجاريّة، والاقتصاديّة وغيرها، كما تسهم العولمة في الربط بين القطاعات المحليّة والعالميّة؛ من خلال تعزيز انتقال الخدمات، والسلع، ورؤوس الأموال، ثم إنّها عمليّة تطبقها المنظمات، والشركات، والمؤسسات بهدف تحقيق نفوذ دوليّ، أوتوسيع عملها ليتحول من محليّ إلى عالميّ[3].

إنّ العولمة هي ظاهرة الانتماء العالمي بمعناه العام، وهي تعبير مختصر عن مفاهيم عدة، فهي تشمل الخروج على الأطر المحدودة، وهي تعني: «الكوكبيّة» أو«الكونيّة» أو«سيادة الأنموذج الرأسمالي» وهيمنته على العالم[4]؛ لكنّ هذا التعريف لا يمكن من أن يغيب عنّا

[1]- دراسات هيغل والإسلام لوثـريّة فـي ثوب فلسَفي، مجلة نزوى http://www.nizwa.com.

[2]- المركز المصري لحقوق المرأة، العولمة (كراسات ثقافيّة سلسلة تصدر عن برنامج مدرسة الكادر النسائيّة)، صفحة 20، 21، 22، 25، 26، 27، 28. http://mawdoo3.com

[3]- globalization"، Business Dictionary، Retrieved 52017-4-. Edite

[4]- سليمان بن صالح الخرّاشي، العولمة، دار بلنسية، الرياض، ط1، 1420 هـ، ص 7-8.

ما قاله «أولريش» ـ كما سبق تناوله فهناك نزوع يرجع العولمة إلى جذورها الأداتيّة ونزوعها النفعي الاستهلاكي الذي يتعارض مع الأخلاق وينزع إلى التمركز حول الذات وإجبار الآخر على فتح أسواقه في ظل مقولات ما بعد الدولة الوطنيّة إذ أخذت شركات متعددة الجنسيات والتي تهيمن عليها وتدعمها الدول الكبرى تخلق مزيداً من العجز لدى الدول الممانعة وتجبرها على فتح أسواقها أمام العولمة وإلاّ تعرّضت إلى العقوبات.

إن أهم عوامل ظهور العولمة بالمعنى المعاصر انفراد الكتلة الغربيّة في الساحة العالميّة، وتطلب النظام الاقتصادي الرأسمالي التدويل والتعولم، كما أن أهم أهداف العولمة المعاصرة هو: سيادة النظام الغربي، وهيمنة الأفكار الغربيّة وثقافتها، فجوهر عمليّة العولمة يتمثل وبصورة خاصة في تسهيل حركة الناس، وفي انتقال كل واحد من المعلومات والسلع والخدمات على النطاق العالمي.

إنّ النظام الاقتصادي الراهن، المعزّز بالهيمنة السياسيّة للغرب، يُمثّل مرحلة جديدة من مراحل التطور السريع للسياسة الماليّة، ويجسّد صفحة حديثة من صفحات الاقتصاد الرأسمالي العالمي وقد تسمى هذه الصفحة وهذه المرحلة باسم: (العولمة) وهوقد يتّسم بخصائص عديدة من أهمها:

1: ازدياد دور الشركات متعددة الجنسيات في الاقتصاد العالمي بعد سقوط نظام بيريتون، وودز.

2: ازدياد أهميّة مؤسسات العولمة الثلاث والتي تتكون من: (صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، والمنظمة العالميّة للتجارة).

3: تعريف مراكز القوى الاقتصاديّة العالميّة بالتغيير الأكيد المتدرج.

4: تحويل هيكليّة الاقتصاد العالمي وتبديل سياسات التنميّة العالميّة وتغييرها.

5: تقهقر أهميّة مصادر الطاقة التقليديّة والمواد الأوليّة في السوق العالميّة وتراجعها.

وبالآتي انطباع كل هذه البنود الاقتصاديّة المذكورة وغيرها مما لم نتعرض لها للاختصار ومخافة التطويل بالصبغة السياسيّة وتحكم العولمة السياسيّة بها، وهيمنتها عليها[1].

وهذا من أسباب بروز العولمة السياسيّة الغربيّة. إذ لا يخفى أنّ العولمة الغربيّة باللغة العصريّة

[1]- وعلى سبيل المثال: إنّ الاقتصاد الأمريكي بات محركاً للاقتصاد العالمي بناتج محلي إجمالي يفوق8511 مليار دولار عام 1998م بمقابل 2903 مليار دولار لليابان، و1813 ملياراً لألمانيا، و1320 ملياراً لفرنسا، و1252 ملياراً لبريطانيا، و1811 ملياراً لإيطاليا، و688 ملياراً لكندا، و593 ملياراً لروسيا، أي إن الناتج المحلي الإجمالي للولايات المتحدة وحدها يزيد عن 87% عن مجموع الناتج المحلي الإجمالي للبلدان السبعة الأخرى البالغ 9750 مليار دولار. ومنه يعرف مدى هيمنة أمريكا وتخطيطها ودورها على قرارات الشركات والبنوك والمصارف. انظر: جذور العولمة الغربيّة: 1a.htm/http://alshirazi.com/compilations/patg/awlame/4.

وبالمفهوم المعاصر أصبحت بمعنى الأمركة، وهي تعني سيطرة الغرب وهيمنتهم، والتحكم بالسياسة والاقتصاد والتلاعب بهما، وفي مختلف البلاد والعباد، بل قد أخذت تمتد وتمتد لتطال ثقافات الشعوب بأجمعها، وتنال من الهويّة الوطنيّة بأسرها، إنها طفقت تسعى جادةً إلى تعميم أنموذج من السير والسلوك، وأنماط من الأخلاق والآداب، وأساليب من العيش والتدبير، تتوافق مع الثقافة الغربيّة، وتنسجم مع ميول المستعمرين، لتغزو بها ثقافات مجتمعات أخرى، وهذا لا يخلومن توجه استعماري جديد، في احتلال العقل والتفكير، وتسيير العقل والعواطف بعد الاحتلال وعلى وفق أهداف الغازي ومصالحه الشخصيّة، وقد أشار الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش الأب، إلى ذلك وأكّده حين قال في أجواء الاحتفال بالنصر ومناخ الاحتشاد من أجل الظفر في حرب الخليج **الثانيّة:** إن القرنّ القادم سيشهد انتشاراً للقيّم الأمريكيّة وأنماط العيش والسلوك الأمريكي[1].

لكن يبدو أنّ الأمر في الغرب نفسهِ يعيش حالة من نقد العولمة إذ يشير أولريش بك إلى هذا برصده ملامح هذا التحول الذي يعيشه الغرب وآثاره في الدولة الوطنيّة في الغرب فيقول: «إن المسيطرين على النموالاقتصادي، الذين يتقرب إليهم الساسة، يقوضون سلطة الدولة حين يطالبون بخدماتها، ولكنّهم يمنعون عنها الضرائب...»[2] ثم يشير إلى حقيقة العولمة وآثارها الاجتماعيّة بقوله: «إنّ النموالاقتصادي لم يزد إلا في ثراء الأثرياء، الذين يشكلون عشرة في المائة من بين السكان، لقد استلم هؤلاء العشرة في المائة نسبة ستة وتسعين من المائة من الثروة الإضافيّة»[3] ويخلص إلى نتيجة مفادها: «يبدو أنّ العولمة تحطم الاتفاقيّة التاريخيّة بين اقتصاد السوق والدولة الاجتماعيّة والديمقراطيّة، التي كانت حتى الآن الأنموذج الغربي الذي دمجه مشروع الدولة الوطنيّة للحداثة وأثبت مشروعيته»[4].

الخاتمة:

وهي تعني أنّ الغرب وفي قلبه أوروبا هومركز العالم، والمنتج الأوحد للقيّم الإنسانيّة ، والحكم المطلق وفي وضع وتقنين معايير التقدم والتخلف، والمرجع الأوحد في تسجيل انتقال شعبٍ ما أو ثقافةٍ محدّدة من البربريّة والهمجيّة إلي المدنيّة.

على الرغم من أن تقدم الشرق وبربرية الغرب بحسب ما مر بنا إذ إن «منذ أبد الآبدين أوما يقارب

[1]- جذور العولمة الغربيّة: 1a.htm/http://alshirazi.com/compilations/patg/awlame/4.
[2]- أولريش بك، ماهي العولمة؟ ترجمة أبودودو، منشورات الجمل، ط2، بيروت، 2012م، ص 22.
[3]- المصدر نفسه، ص 24.
[4]- المصدر نفسه، ص 28.

ذلك، كان هناك شرق متوسطي آهل بالسكان وغني بحضارته القديمة جداً، وتنشطه صناعات كثيرة، وعالم غربي ـ تماشياً مع المبدأ نفسه للغزوالروماني ـ أوغرب بعيد إذا أردنا Far West «وهوغرب متوحش وربما غير مثقف». اذاً هكذا كانت البداية في تصوير الذات بالمقارنة مع الآخر وهي ليست.

مع أن تلك التصورات ذات طابع عرقي إذ تم كشف الممارسات التي تحكم جملةً من النظريّات الثقافيّة ذات أبعاد عرقيّة في نظرتها إلى ذاتها وتميزها عن غيرها.

فهذه الانحيازات الثقافيّة، بمعنى أنها تفترض وجود ثوابت ثقافيّة مميّزة تشكل المسارات التاريخيّة للشعوب المختلفة. لكنها تقدم نفسها كونيّةً؛ لأنّها تزعم أن تقليد الشعوب كلها الأنموذج الأوروبي هوالحل الوحيد لتحديّات عصرنا.

لكن نستطيع أن نقول إن التمركز الثقافي والعرقي قديم، فإنّ أصول التمركز يمكن الرجوع فيها إلى اليونان إذ يتعلق الأمر بالتقسيم اليوناني للعالم إلى «إغريق» برابرة» أوبعبارة أخرى، إلى «أحرار بالطبيعة» عبيد بالطبيعة».

لكن النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من التصورات السابقة هي أن الأمر ليس أكثر من كونه مخيالاً إذ لا وجود للشرق خارج رؤوس الغربيين، فالغرب فكرة تسكن الغربيين كما تسكنهم فكرة الطرف النقيض.

نظريات الغيريّة الإنسانية

مراجعة منهجيّة

سفتلانا فاغن، غلين أوونز، وفليسيتي غوديير سميث[*]

تهدف هذه المراجعة المنهجية إلى تلخيص الكتابات السيكولوجية الاجتماعية التي تناولت النظريات التي أثيرت حول وجود الغيريّة في البشر من عام 1960 إلى عام 2014. توافرت المواد من قواعد البيانات الموجودة على الإنترنت، وفي أقسام الكتب، ومن منشورات غير رسمية، وأبحاث مكتوبة بخط اليد. وقد تم عرض الموضوعات بطريقة نقدية وفقاً للخصائص والنتائج الأساسية.

لكن العوامل المؤثرة في الغيريّة كما يتبين من سياق هذه المقالة ـ هي معقدة وليست نابعة من مصدر واحد، بل إنها تجيء من مصادر كثيرة من داخل دائرة الفرد ومن خارجها. ذلك بأن النماذج النظرية المستقبلية ستستفيد بشكل كبير من اشتمالها على إتاحة إمكان التعايش بين القوتين الدافعتين (الأنانية والغيرية) لا من منعها لهما.

المحرر

كان أوغيست كونت أول من وضع مصطلح «الغيرية» موضع الاستعمال لوصف التضحية من أجل الآخرين بالمبدأ الموجِّه للفعل. وفي هذا الصدد، عرّف المؤلفون خصائص فعل الغيريّة الإنسانية

---

*- Svetlana Feigin، Glynn Owens and Felicity Goodyear-Smith، باحثون في جامعة أوكلاند ـ نيوزيلاند.

العنوان الأصلي للمقال: Theories of human altruism a systematic review

ـ المصدر:

Department of Psychology، Faculty of Science، University of Auckland، New Zealand، 2Department of General Practice and Primary Health Care، Faculty of Medicine and Health Science، University of Auckland، New Zealand.

ـ ترجمة: طارق عسيلي ـ مراجعة: د. إبراهيم الموسوي.

بأنه فعل قصدي إرادي ينجز من أجل منفعة شخص آخر باعتباره الدافع الأولي إمّا من دون توقع واع لمكافأة (مقاربة غيرية)، أومع التوقع الواعي وغير الواعي للمكافأة (مقاربة غيريّة - زائفة).

أخذ الاهتمام العلمي بالغيرية في الإنسان بالتزايد ابتداء من العام 1960 وما بعده. لكن الكتابات المتعارضة، النظرية والتجريبية، أدّت إلى انقسامات إشكالية عدة. لذلك جاءت هذه المراجعة الأدبية لتعرض البراهين النظرية المتعارضة التي قدمتها المقاربة الغيريّة الزائفة (المدفوعة أنانياً) والمقاربة الغيرية. وكان الهدف من هذه المراجعة المنهجية التوليف بين البراهين النظرية المتعارضة واقتراح طرق لتجاوز هذا النزاع.

المنهجيات

استعملت المراجعة الأدبية المنهجية معيار PRISMA (البنود المفضلة لرفع التقارير من أجل المراجعات المنهجية وما وراء التحاليل) للتوليف بين الكتابات السيكولوجية الاجتماعية حول موضوع الغيريّة في البشر من عام 1960 إلى الراهن (2014). ولكي نحدد مجال البحث، لن نشمل إلا الأبحاث المتعلقة بالسيكولوجيا - السوسيولوجيا حول نظرية الغيريّة في البشر، وسنستثني الأبحاث الأصلية.

كان مصدر الكتابات من قواعد البيانات الكبرى مثل (،PsycArticles، PsycInfo PsycCritiques، PsycExtra

Psychology and Behavioural Sciences Collection، ProQuest، Voyager and Google Scholar) وكذلك كانت المصادر الثانوية مثل لائحة المراجع من المقالات التي يمكن الوصول إليها ومن المنشورات غير الرسمية. بالإضافة إلى المصادر الثانوية التي تم الاطلاع عليها بداية للملاءمة (العنوان والملخص) ثم النصوص التامة التي تم تقييمها باستعمال لائحة تقييم الصلاحية.

النتائج

من أصل 1881 مدوّنة ممكنة الصلاحية، ضمّنا 97 مقالة نظرية أصلية إلى المراجعة الأدبية التوليفية المنهجية الحالية. أما بعض أسباب استثناء المدوّنات بعد المراجعة التامة للنص، فهي أن المقاربات النظرية التي تمت مناقشتها غير إنسانية بنوعها، وهي ذات أساس فلسفي وليس سيكولوجياً اجتماعياً. كما استثنى معيار الصلاحية الذي استعمل في المراجعة التامة للنص المقالات التي كانت، إلى حد كبير، تعبيراً عن آراء أو شروحات ناتجة من براهين تطورية. ونوقشت

النظريات الثورية المبكرة بإيجاز من أجل تزويد القارئ بوجهة نظر تجاه التأثيرات النظرية المبكرة على التقسيم الحديث للغيرية إلى غيريّة وغيرية زائفة. وقد عرضنا تلخيصاً للنظريات الغيريّة الإنسانية.

النظريات حول الغيريّة الإنسانية Theories on human altruism

لا شك أن تعريف الغيريّة مسألة إشكالية، فالتعريفات تحدد في الغالب كيفية إدارة البحث. وأحد أبرز الانقسامات ترتبط بالدافعية التي تشكل أساساً للغيرية.

يرى بعضهم أننا لكي نعرّف الغيرية، يجب أن نفصلها عن المفهوم المقابل لها - الأنانية. وعليه فإن الغيريّة والأنانية دافعان منفصلان ومتمايزان يرتبطان باتجاه الدوافع الموجهة نحوهدف (النفس أوالآخر) على أن تكون غاية الغيريّة توفير السعادة للآخر. وعلى الرغم من أن الأنانية والغيرية دافعان يمكن أن يتمايزا، إلا أنهما يمكن أن يحصلا معاً. ويرى آخرون أن الأنانية هي الدافع إلى الغيرية، باعتبار أن الهدف الأساسي هوالسعادة الذاتية.

كما يمكن تعريف الغيريّة إما بوصفها معيارية أوبوصفها مستقلة. فالغيرية المعيارية تشتمل على الأفعال الشائعة من مساعدة محكومة بمكافآت وعقوبات اجتماعية؛ أما الغيريّة المعيارية فهي لا تتأثر بهذا. وبشكل عام، إن خطر الغيريّة المعيارية قليل وكلفتها قليلة من جهة الفاعل، في حين أن خطر الغيريّة المستقلة مرتفع وكذلك كلفتها.

يتفق الباحثون، الذين يقدمون حججاً على المقاربات الغيرية، على أن الملامح الأساسية للغيرية تشتمل على فعل ينجز طوعاً وقصداً بهدف أساسي هو نفع الشخص الآخر. وهذا الدافع الأساسي هو ما يفصل المقاربة الغيريّة عن المقاربة الغيريّة المزيفة. أي إنجاز الفعل من دون توقع الكسب الشخصي (غيرية) أومع توقع الكسب الشخصي (الغيرية المزيفة) وسواء أكان هذا على شكل مكافآت داخلية أمخارجية. وهكذا يكون الأساس الدافعي للغيرية هو المعيار الحاسم لتعريف الغيرية.

النظريات المبكرة

أثّرت النظريات التطورية المبكرة في المقاربات النظرية والعملية لتفسير الغيريّة الإنسانية. وتحديداً، النظريات التطورية المبكرة التي تلقي بظلالها على الأفهام النظرية للغيرية الإنسانية بوصفها تملك الدافعية الأنانية الأساسية. لقد كان مفهوم الغيريّة حالة شاذة في نظرية تطور الإنسان والاصطفاء الطبيعي لتشارلز دارون، وكان مهملاً على نطاق واسع. فمن منتصف إلى أواخر القرن

العشرين حل الباحثون مفارقة الاصطفاء الطبيعي والغيرية من خلال تقديم أفكار اصطفاء الجماعة والنَّسَب، والملاءمة الشاملة، والغيرية التبادلية. ترى نظريات الاصطفاء النَّسَبي والجماعي أن الانتخاب الطبيعي يفضل الجماعات على الأفراد بسبب احتمال تزايد تمرير الجينات بنجاح. وترى مقاربة الملاءمة الشاملة أن الملاءمة الجينية للفرد لا يمكن أن تقاس ببقائها وبقاء ذريتها فحسب، بل أيضاً بتحسين ملاءمة نَسَبها. وترى الغيريّة التبادلية أن الانتخاب الطبيعي يفضل الغيريّة حتى بين غير الأنسباء بسبب المنافع على المدى الطويل. وفقاً لهذه النظريات، تكون الغيريّة في النهاية أنانية لأنها تسهم في زيادة الملاءمة الجينية للمرء. وعليه، فقد أثر تطور هذه النظريات البيولوجية والتطورية في بعض النظريات السيكولوجية المبكرة المتعلقة بعناية الأهل والتضحية بالذات. كما أثرت هذه النظريات في البراهين السيكولوجية النظرية التي ترى أن الغيريّة الإنسانية في نهاية المطاف أنانية الدافع.

تأثر عدد من النظريات السيكولوجية، كتلك التي ترتكز على التحليل النفسي، بالاعتقاد أن كل الدافعية الإنسانية هي أنانية أوذاتية بالوراثة. وفي النتيجة، كان البحث في الغيريّة في أدنى مستوياته. ومن هنا رأى فرويد أن جميع الأفعال تحصل في النهاية لتلبية حاجات النفس، ووفقاً لهذا تكون الطبيعة الإنسانية قائمة على مبدأ اللذة، ويكون هدفها السعي لتحصيل اللذة وتجنب الألم. لذلك لم يكن وجود الغيريّة مورداً للبحث الفعال في جزء كبير من بدايات القرن العشرين.

ساد لمدة طويلة رأي يقول إن كل الدوافع الإنسانية أنانية بالوراثة، لكن برز رأي بديل يؤكّد وجود دافعية غير أنانية موجهة لمنفعة «الآخر» وليست موجّهة «للذات»، عُرف في البداية بعنوان «فعل الخير». وفي عام 1851 قدّم أوغيست كونت مصطلح «الغيرية» ليميز هذا الشكل من الدافعية غير الأنانية عن الأفعال المدفوعة أنانياً. لكن وجود الغيريّة «الحقيقية» ما زال مستمراً وبقيت النظريات حول الدافعية الإنسانية متميزة بتوجّهات خفية: أنانية أوغيرية.

مقاربة الغيريّة الزائفة The pseudo-altruistic approach

كانت مقاربة الغيريّة - الزائفة قوة مسيطرة في النظرية السيكولوجية. والخاصية المعرّفة لهذا السلوك الغيري المزعوم هي أن الأنانية هي الدافع الأساسي له، لأن الهدف النهائي لهذا السلوك هوسعادة المرء. وبناء على ما مر يمكن إعادة تعريف الغيريّة لتتناسب مع الموقف الذي يرى في كل فعل إنساني مصلحة ذاتية، وهذا يختلف عن تعريف كونت.

يبدو أن الغيريّة بهذا التعريف هي الغيريّة التي تحركها دوافع الحصول على مكافآت داخلية حتى

عندما لا تكون هذه المكافآت قابلة للملاحظة المباشرة. إذ يرى بعضهم أن الغيريّة عند البالغين، من خلال عملية الاستدماج، تتصرف كآلية للمكافأة الذاتية. وهذه الآلية في النهاية تعزز الرضا الذاتي والاعتداد بالنفس عند المراهقين. وليس هذا للتقليل من أهمية الشعور العاطفي الذي يتم احتماله نيابة عن الآخرين، والذي يبدو أنه المعيار الأساسي للسلوك الغيري. لكن إذا طور المرء الاعتماد على المكافآت المادية، فقد لا يكون استدماج الدوافع الحقيقية للمساعدة ناجحاً جداً. ربما كان هذا هو الرأي الأكثر شعبية بين السيكولوجيين الذين يتمسكون ببرهان الغيريّة الزائفة.

وجهة نظر التعلم الاجتماعي Social learning perspective

ترى وجهة نظر التعلم الاجتماعي أننا نكتسب استجاباتنا الأخلاقية عن طريق «قوانين التعلم». فقد تيسَّر استدماج القيم من خلال التعلم المرتكز على المراقبة. وتم اقتراح نماذج الأهل من أجل بذل التأثير الأقوى والأكثر استمراراً في عملية الاستدماج. كما رأى بعض المفكرين أن تعلم السلوك الممكن يؤثّر في تطوير السلوك الغيري في مرحلة الطفولة، وهذا بدوره يعمل معززاً داخلياً. لكن ثمة من يرى أن التعلم الاجتماعي لا يفسر الغيريّة كما ينبغي، بسبب تجاهله التأثيرات الجينية ومهارات التفكير العليا مثل قدرات لعب الأدوار، وهكذا يكون التأثير الاجتماعي غير كافٍ لتفسير التفكير الأخلاقي.

النظرية المعيارية Normative theory

وفقاً للنظرية المعيارية يوجد ثلاثة مؤثرات أساسية في الغيريّة : شدة الإلزامات الأخلاقية (الشخصية)، والبناء المعرفي للمعايير والقيم، وملاءمة مشاعر الإلزام الأخلاقي. تتأثر الإلزامات الشخصية أوالمعايير الأخلاقية بتوقعات المجموعة المشتركة حول السلوك الملائم والمكافآت الاجتماعية، التي تختلف من فرد إلى فرد. يساعد الناس لأنهم يفهمون المساعدة بوصفها الاستجابة الاجتماعية الملائمة التي إما أن تكون ناجمة عن تجربة سابقة أوعن مراقبة الآخرين. في الجوهر، يتفاعل الناس في المجتمع كي يتبنوا معيار المسؤولية الاجتماعية ومساعدة الآخرين. وما يرتبط بهذا هوالإنصاف والحاجة لاعتبار العالم «عادلاً». هذه مفاهيم مركزية لـ «فرضية العالم العادل» التي اقترحها لرنر Lerner. فوفقاً لهذه الفرضية هناك إيمان مشترك بأن العالم عادل والناس يحصلون على ما يستحقونه والعكس بالعكس. وبالتالي، نساعد أولئك الذين ساعدونا وليس أولئك الذين حرمونا من المساعدة.

كما تؤدّي المعايير الشخصية دوراً معرفياً وعاطفياً مؤثراً ومهماً. فمثلاً، يمكن أن يكون لدى الناس توقعات سلوكية مرتكزة على معايير شخصية أوتنتابهم مشاعر (مثل الذنب) عند مواجهة هذا الأمر أوعدم مواجهته.

المقاربة النظرية للمرحلة Stage theoretic approach

ترى المقاربة النظرية للمرحلة أن الأفراد يمرون بمراحل متعددة من التطور الأخلاقي ويكون التطور البنيوي المعرفي المصدر الأساسي للتغيير. بيد أن التطور الأخلاقي المبكر في أساسه متجذر في المصلحة الذاتية. ومن ثم طور بعضهم الدافعية من أجل اتباع معايير الجماعة. أما الآخرون الذين تقدّم تطورهم الأخلاقي، فقد اكتسبوا معايير أخلاقية كلية. لكن السلوك الإنساني لا يتوقف على المراحل فحسب، بل ينطوي على تفاعل يرتبط بحالة المؤثرات. الفعل الغيري الحقيقي هوإنجاز تطوري، وهولا يكون ممكناً إلا في المرحلة التطورية الأخيرة، أومع تعاظم حالة النضوج.

نماذج التقليل من الإثارة وإزالة الحالة السلبية Arousal-reduction and negative state relief models

ترى نماذج التقليل من الإثارة وإزالة الحالة السلبية أن الدافع إلى الغيريّة هوالتقليل من الإثارة أوالتوتر المنفّر. إذ عندما يشاهد المراقب غيره يتألم فإن هذا سيسبب إثارة للمشاعر السلبية التي ستخف وطأتها حين يقدّم المساعدة للمتألم.

يمكن أن يكون الشعور بالذنب استجابة لتألم الآخر دافعاً قوياً. فالشعور بالذنب يعرّض الاعتداد بالنفس للخطر أما السلوك المساعد، فإنه يمكّن من ترميم صورة الذات. والأحداث الأخرى التي تجعل الملاحظ يشعر أفضل فيمكن أن تقضي على الدافع للمساعدة، وخصوصاً حين تسبق هذه الأحداث فرصة المساعدة أوإذا كان المراقب مدركاً الطرق الأقل كلفة لتحسين المزاج. وهكذا تكون الدافعية متوقفة على المساعدة في امتلاك خصائص المكافأة الذاتية. لكن إذا استبعد احتمال أن تقلّل المساعدة من المشاعر السلبية، فسيستبعد احتمال أن يساعد المراقب.

نموذج الكلفة - المكافأة Cost-reward model

يشمل نموذج الكلفة - المكافأة التكاليف والمكافآت على المساعدة أوعلى عدم المساعدة ويرتبط مباشرة بنماذج التقليل من الإثارة. ويرى نموذج الكلفة - المكافأة أن مشاهدة تألّم الآخر

تسبب إثارة تعاطفية مزعجة في المراقب، وبالتالي يكون المراقب، مدفوعاً لكبحها. فالإثارة التعاطفية تدفع المراقب للفعل، أما تحليل الكلفة - المكافأة فإنه يوجّه أفعال المراقب.

توجد متغيرات طفيفة في هذا النموذج. فقد رأى هوفمن Hoffman أن مشاهدة تألم الآخر تسبب أزمة عاطفية في المراقب وأن كل الصفات المتعلقة بسبب الألم تؤثر في رغبة المراقب في المساعدة. تألُّم الأعضاء «في الفريق» يسبب توتراً مزعجاً كما أن فهم التعارض بين الحالة الراهنة والحالة المرغوبة لسعادة الآخر تؤدّي إلى تناقض معرفي.

نموذج قرار المراقب بالتدخّل Decision model of bystander intervention

يشير نموذج قرار المراقب بالتدخّل إلى أن قرار المساعدة يتوقف على خمسة عوامل. الأول والثاني تحديد التغير السلبي في ظروف الضحايا والاعتراف بالحاجة إلى المساعدة. العاملان الثالث والرابع هما تحمّل المسؤولية الشخصية والقرار المتعلق بأي نوع من المساعدة هوالمطلوب. العامل الأخير في عملية اتخاذ القرار هوالقرار بتقديم المساعدة. فإذا فشل المراقب في أي من هذه المراحل بتوفير أي من هذه العوامل، فلن تقدم المساعدة إلى الضحية. إذ يمكن للمؤثرات الخارجية مثل مظاهر البيئة الفيزيائية والاجتماعية أن تؤثر سلباً في إمكان تفسير الوضع. مثلاً، يرى الباحثون أن الاستعداد للمساعدة يكون أكثر انخفاضاً في المدن من البلدات كنتيجة للحمل الزائد للمدخلات البيئية. كما يمكن للحالات العاطفية الداخلية للمراقب أن تؤثر في قراره بالمساعدة. وهكذا تم البرهان على أن حالات المزاج الداخلي الإيجابية تزيد من سهولة السلوك المساعد أكثر من الحالات السلبية.

بالإضافة إلى هذه المؤثرات، يتأثر المراقبون بمن حولهم. فمثلاً، حين يكون المراقب واحداً بين كثيرين غيره، يمكن أن يحصل تعميم للمسؤولية. وهذا يشير إلى الاعتقاد بأن للآخرين القدرة نفسها على مساعدة الضحية. والأرجح أن يحصل تعميم المسؤولية حين تنطوي على عنصر خطر، يدركه الآخرون بوصفهم قادرين على المساعدة، و/أو حين تسمح المعايير. كما يمكن أن يحصل تثبيط للجمهور، إذ يمكن أن يثبط المراقب بسبب الخوف من الإحراج أومن التقييم السلبي.

المقاربة الغيريّة The altruistic approach

الصنف الثاني من النظرية المعاصرة حول الدافعية الإنسانية – المقاربة الغيريّة – يحافظ على معنى الغيريّة «الحقيقية» كما يقصد كونت. فالدافعية هنا موجهة نحوغاية وهي زيادة سعادة الآخر

وأي مشاعر بمكافأة الذات أوالتخفيف من الضيق الشخصي هي حصيلة ثانوية لهذا. من خلال تحدي الافتراضات المسبقة للفردانية والذاتية، لم تعد الغيريّة «الحقيقية" مستحيلة، بل على العكس باتت واسعة الانتشار. وهكذا بات وجود «سمة» الغيريّة ونموذج "الشخصية الغيرية» ممكناً.

ثمة دوافع تشكل أساساً لـ "الشخصية الغيرية" كدافع التعاطف، ومعايير السلوك الملائم، والميل لتجربة التعاطف المعرفي والعاطفي. تزوّد قدرات تمثيل الأدوار بالقابلية للتعاطف وتكون معايير السلوك أحكاماً توجيهية مستدمجة. لكن هذه الدوافع هي «بنى افتراضية». غير أن أنصار «الشخصية الغيرية» يصفون الغيري بأنه شخص يتبنّى معايير أعلى للعدالة، والمسؤولية الاجتماعية، وصيغ التفكير الأخلاقي، وهوأكثر تعاطفاً مع مشاعر الآخرين.

التعاطف Empathy

ينطوي التعاطف على مشاعر المشاركة الوجدانية وعلى رغبة في التخفيف من آلام الآخرين. وتتوقف مكوناته المعرفية على المرحلة التطورية للمراقب. فحين يمر الأولاد بالمراحل التطورية يعون في النهاية بأن للآخرين هويات شخصية، ويزداد رجحان اختبارهم التعاطف بوصفه حالة ذاتية وكذلك إثارة لا إرادية. يوجد، في الأساس، نظام دافعية غيري حقيقي، توفّر فيه الاستجابة التعاطفية لآلام الشخص الآخر، مقرونة بالإحساس المعرفي للآخر، الأساس لدافع مستقل عن الدافعية الأنانية.

ينشأ عن مكونات الألم التعاطفي مشاعر مشتركة وجدانية مؤلمة ثبت أنها الدافع الرئيس للغيرية. لكن قد يكون للألم التعاطفي تأثير معاكس، هوتوجيه انتباه المراقب بعيداً عن الضحية إلى الذات، والتقليل من احتمال السلوك الغيري. هذا يوحي بأقصى مدى من الإثارة التعاطفية للسلوك الغيري. كما يمكن أن يحاول المراقبون التقليل من مستوى الإثارة، وأن يستعملوا استراتيجيات مختلفة (مثل الإعراض) أوالانتقاص من قدرة الضحية. علاوة على ذلك، إذا فهمنا أن الضحايا مسؤولون عن مأزقهم فقد يتحيّد الألم التعاطفي. فالألم التعاطفي والشعور الوجداني المشترك لا يكونان اجتماعيين إلا ضمن بعض الحدود.

الغيرية المستقلة Autonomous altruism

تم افتراض مشاعر معينة كسبب للدافعية الغيرية. وفقاً لهذا الرأي، في أثناء اختبار هذه المشاعر، ينتهك المراقب قوانين التعزيز من خلال توجيه السلوك نحوحاجات الآخرين من دون التفات إلى

ذاته. الغيريّة المستقلة هي المثال على هذا. فالغيرية المستقلة في تعريفها ينبغي أن تعدّ «إيثارية“ لأنها غير محكومة بمعايير مجتمعية ولأن دوافعها تنبع من النفس. أضف إلى ذلك أن ما يقال من أن عملية «التكيف التعاطفي» تحصل في الأولاد والبالغين إذ يتأثر سلوك المراقب بإشعارات خاصة تظهر الاستجابة التعاطفية.

برهن كاريلوسكي Karylowski على التمييز بين فعل الخير من أجل الشعور بالاطمئنان النفسي (الغيرية الأنانية)، وفعل الخير لجعل الغير يشعر بالراحة (غيرية إيثارية). وفقاً لهذا الرأي تكون الغيريّة الأنانية غيريّة زائفة، فيما تكون الغيريّة الموجّهة للخارج غيريّة ذات دافعية خالصة. تم البرهان على أن الغيريّة الموجهة خارجياً هي نتيجة لتركيز الانتباه على الآخر عوضاً عن تركيزه على الذات.

فرضية العالَم العادل Just world hypothesis

وسّع لرنر Lerner فرضية العالم العادل لتشتمل على علاقة الهوية. حين ندرك أن ذواتنا ”بأننا غير متميزين سيكولوجياً» عن الآخر فإننا نختبر ما يختبر. وحين ندرك أن الشخص الآخر محتاج، تستثار فينا «عدالة الحاجة»، ونشارك في «أنشطة ترتكز على الهوية». وتصبح الذات غير قابلة للتميز عن «الآخر“، والدافع الأساسي للمساعدة لا يمكن أن يكون أنانياً أوغيرياً بشكل حصري. هذا الرأي شبيه برأي هورنستاين Hornstein. وقد ظهر التشابه بشكل خاص من خلال تجربة «النحن – وية» “we-ness“ وانحلال التمايز بين الذات ـ الآخر.

فرضية غيريّة – التعاطف Empathy-altruism hypothesis

المبحث المشترك في نظريات الغيريّة هوأن الشعور التعاطفي ينتج الدافعية الغيريّة للمساعدة. وصف باتسون Batson ثلاثة سبل أساسية تؤدي إلى المساعدة منها سبيل يرتبط بدافعية غيريّة تثار تعاطفياً، وهي ما يعرف بفرضية غيريّة ـ التعاطف. لهذا السبيل أهمية خاصة بالنسبة لهذه المراجعة الأدبية التي تفصل ذاتها عن البرهان الأناني السائد على الدافعية التي تشكل أساساً للمساعدة. إنه يتميز بسبع عمليات قابلة للاختبار التجريبي. الأولى «إدراك الآخر المحتاج»، هي وظيفة عدد من العوامل التي تنطوي على تباين يمكن إدراكه بين حالة السعادة الفعلية والكامنة للآخر؛ والبروز الكافي لهذه الحالات، وتركيز الانتباه على الآخر. إن درجات الكمية تشتمل على عدد أبعاد السعادة التي نفهم تعارضها، وحجم التعارضات المدرَكة، وأهميتها المدركة. إن إدراك حاجات الآخرين يؤدي إلى شعور بالتعاطف.

تشمل العملية الثانية تبنّي موقف الآخر وهي وظيفة حدود قدرة - العامِلَين على تبنّي موقف الآخر والتوجّه لتبني الموقف. يلحق بذلك العملية السيكولوجية الثالثة التي تسهم في اختبار التعاطف الذي يشكّل العملية السكولوجية الرابعة. تتأثر إثارة التعاطف بهذا الملحق بطريقتين أساسيتين. تحديداً، تؤثر قوة الملحق في احتمال تبني موقف الآخر ويمكن أن تؤثر قوة الملحق في مقدار الشعور التعاطفي الذي يعيشه المراقب. وخلافاً لاختبار الألم الشخصي الذي يمكن أن يثير الدافعية الأنانية، فإن اختبار التعاطف، الذي يتميز بمشاعر التضامن والشفقة، يثير الدافعية الغيريّة (العملية الخامسة) التي تشكّل الغاية القصوى التي تتحسّن بها سعادة الآخر. تتوقف قوة الدافع الغيري (العملية الخامسة) على قوة اختبار التعاطف. يمكن للدافع الغيري أن يظهر المكافأة الذاتية والاجتماعية وكذلك اجتناب العقوبة والتخفيف من الألم الشخصي الذي يشكل أساس الدافعية الأنانية. لكن باستون Batson يرى أن هذه النتائج هي مجرّد منتج جانبي للدافعية وليس هدفها الأقصى. بالإضافة إلى أن فرضية الغيريّة التعاطفية، ترى أن الغيريّة "الحقيقية" موجودة وهي ناتجة من العمليات السيكولوجية.

العملية السيكولوجية السادسة، التي يصطلح عليها «التلذذ بالحساب" أوتحليل الفائدة النسبية، هو تحليل أنجزه المراقب قاصداً منه تحديد السلوك الأكثر فاعلية الذي يمكن أن يلبّي حاجات الآخر وتحديد إذا كان لأي شخص آخر قدرة كافية على تحقيق هذا. ويمكن البرهان على أن هذا من طبيعة أنانية، لكن ينبغي ألا يُفهم أن هذا يعني أن دافع المساعدة أناني أيضاً. إضافة إلى أن المراقب المدفوع غيرياً سيساعد طالما أن المساعدة ممكنة وإذا كان تحليل الفائدة النسبية لصالح هذا. وفي الحالات التي يكون فيها تحليل الفائدة النسبية سلبياً سيتجنب المراقب المساعدة إما من خلال تجاهل الضحية أومن خلال الحط من قدرها. في هذه الحال يزول الشعور التعاطفي والدافعية الغيريّة معاً.

غير أن فرضية الغيريّة التعاطفية تعرضت للنقد بسبب محاولة البرهان على وجود الدافعية الغيريّة «الحقيقية» وعوضاً عن ذلك، تم اقتراح أن الدافع الأساسي أناني. فمثلاً، تحدث بعض الباحثين عن المعالجات المستعملة لإظهار التعاطف في المشاركين ولإظهار مركّب الذات – الآخر أوالشعور بالاتحاد الذي يسهم في تحسين السعادة النفسية للمراقب إثر تقديم المساعدة للشخص المحتاج. لكن باتسون عرض نتائج تشير إلى أن عضوية الجماعة أوتجربة «الاتحاد» لا تؤثر في السلوك المساعد. كما لاحظ باتسون وكوك أن توفير فرص لملاذ سهل للمراقب ينبغي أن يؤمن التبصر في

الدافعية حيث سيُظهر الملاذ السهل سلوكاً مساعداً منخفظاً في المراقبين المدفوعين أنانياً، ولن يؤثر في المراقبين المدفوعين غيرياً.

تم اقتراح بعض البراهين البديلة على فرضية الغيريّة - التعاطفية. وبشكل خاص اقتراح تفسيرَي: التعاطف ـ المكافأة الخاصة، والتعاطف ـ العقاب الخاص التي تفترض أن المراقب يساعد نتيجة لتوقعات المكافآت الداخلية / الخارجية أوخشية التكاليف الشخصية / الاجتماعية. غير أن هذه البراهين في طبيعتها غيريّة زائفة وما هو أهم، يجب علينا ألا نخلط بين نتائج فعل كالمكافآت الداخلية والخارجية وهدفه الرئيس (السلوك المساعد).

مناقشة وخاتمة

تواجه نظريات الغيريّة مشاكل متعددة. أولاً، إنها تفتقر إلى الدقة وأحياناً يساء تفسيرها. ثانياً، عدم الدقة في تعريفها يعني أن النتائج التجريبية تكون في الغالب غير حاسمة ويمكن تفسيرها عن طريق نظريات الغيريّة - الزائفة. بيد أن نظريات الغيريّة توفر تفسيرات جديدة وبراهين نظرية لدراسة السلوك الغيري تفصل ذاتها عن التفسيرات المدفوعة أنانياً.

أضف إلى أن هناك صعوبة واضحة في الوصول إلى نتائج ملموسة حول وجود ما أشير إليه بأنه غيريّة «حقيقية» في الإنسان. تنبع الكتابات النظرية المكثفة حول الغيريّة الإنسانية من عدد من وجهات النظر النظرية المختلفة. واضح أن المؤثرات الدافعية (بين الأشخاص وداخل الأشخاص) والسلوكية خلف الغيريّة معقدة في طبيعتها ولا تنبع من مصدر واحد، بل تنبع من مصادر متعددة داخل الفرد وخارجه على حد سواء. فالنظريات الموجودة تسلط الضوء على عدد من العناصر وتوفر بعض الفهم للغيرية الإنسانية. وهكذا يمكننا، من الكتابات الموجودة، أن نبدأ في تطوير تحقيقات ونظريات تجريبية وربما نفهم تعقيد بنية الغيرية.

واضح أن الأنانية الإنسانية لا تكفي لتفسير جميع وجوه السلوك «الغيري". وهكذا يصحّ افتراض وجوب الاستعاضة عن الأنانية الشاملة بفرضية أكثر تعقيداً تفسح المجال للأنانية والغيرية معاً.

كان هناك بعض القيود الجوهرية على مراجعة الأدبيات الراهنة. فمثلاً، تم استثناء المقالات المكتوبة بلغات غير الإنكليزية وهذا ما أدّى إلى حصر النتائج بالمقالات المكتوبة باللغة الإنكليزية فقط. ولأن البحث في قاعدة البيانات المتوافرة جرى على شبكة الإنترنت، فإن المقالات القديمة التي لم تشملها قواعد البيانات الموجودة على الشبكة يمكن أن تكون مفقودة. وأخيراً، إن مراجعة

الأدبيات الحالية لا تشمل غير النظريات الغيريّة الإنسانية السيكولوجية الاجتماعية، وبالتالي فهي لا تغطي نظريات من حقول سيكولوجية أخرى مثل الحقل التنظيمي والحقل التطوري.

توجيهات مستقبلية Future directions

الظاهر أن الطبيعة الإنسانية المعقدة ومتعددة الأوجه تحتاج لـ"سعة أفق» في أثناء تطوير النماذج النظرية. غير أن فقدان «سعة الأفق» في فهم القوى الدافعة التي تشكّل القوى الأساسية للغيرية الإنسانية سيكون عائقاً أمام الأبحاث والنظريات المستقبلية فقط. فالنماذج النظرية المستقبلية ستستفيد بشكل كبير من اشتمالها على إتاحة إمكان التعايش بين القوتين الدافعتين (الأنانية والغيرية) لا من منعها له. ويمكن أن يقلّ التعارض بين مقاربة الغيريّة الزائفة ومقاربة الغيريّة النظرية أوتنحل من خلال تركيب عناصر من الطرفين المتعارضين وإجراء بحث يستكشف صحة هذه المركّبات الجديدة.

حلقات الجدل

تصوّر "الآخر"

تمييز مُمَأسس، وعنصرية ثقافية

مسعود كمالي[*]

تشكل هذه المقالة رؤية تأسيسية في تصوّر الحداثة الغربية للآخر الحضاري المسلم. فهي تنطلق من أولاً من اختبار الباحث البروفسور مسعود كمالي للسوسيولوجيا الثقافية والفلسفية للمجتمع الغربي، وثانياً من اختصاصه بالفكر الفلسفي الغربي وخصوصاً لجهة الكيفية التي قارب فيها فلاسفة الغرب الإسلام والمسلمين، وعلى الأخص منهم هيغل وفولد وسواهما.

المحرر

تمتد جذور التراث الاستشراقي وبدعة «الغرب والباقي» عميقاً في التراث الفكري الغربي، في المؤسسات التعليمية، والأنظمة السياسية، وكذلك في العلوم الاجتماعية التي يبدو أنها «خالية من القيم».

حدّدت في هذه المقالة منظومات الفئات والمباني القيمية والخطابات ـ باعتبارها عناصر النظريات أوالنماذج ـ التي تصلح لبث التعابير العنصرية الممأسسة وإنتاجها ودراستها، وبشكل خاص حين تتعلق بالشعوب الإسلامية. كما أشارت المقالة إلى دور وسائل الإعلام العامة في تسليط الضوء على «المسائل النموذجية» التي تشكّل حقيقة «الآخر» المختلف جوهرياً الذي يساوى «الآخر الشرير أوالبدائي».

---

*ـ بروفسور إيراني في علم الاجتماع في جامعة أوبسالا Uppsala ـ السويد.

ـ المصدر: http://cordis.europa.eu/pub/improving/docs/ser_racism_kamali_session2.pdf

ـ العنوان الأصلي للمقال: Conceptualizing the other

ـ ترجمة: طارق عسيلي.

علينا أن نذكر المأسسة المنسية العلنية أوالخفية لتصنيف "نحن" في الغرب و«هم»، سواء أكان في «الشرق» أوفي أي مكان آخر من العالم[1]. لقد كان التفكير العنصري جزءاً لا يتجزأ من العلم وفلسفة التنوير. فعادة تصنيف الناس إلى فئات "طبيعية" بالطريقة نفسها التي صنّفت فيها الطبيعة هي تراث تنويري أيضاً، فقد أسهم الفلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه Karl von Linné إلى هيغل في التصنيف الهرمي للمجموعات البشرية والمجتمعات[2]. أما أحد أكثر تصنيفات المجتمعات الإنسانية ديمومة، والتي تمتد جذورها إلى الثورة الأممية للأديان الخلاصية المتنافسة في الشرق الأوسط، وتحديداً الإسلام، فهي «الاستشراق».

التراث الاستشراقي

يعدّ الشرق تقليدياً نقيضاً للغرب، أي الوجه المغاير للعقلانية، والعلم، والتطور، والنمو الاقتصادي، والازدهار وهلم جراً. وبتعبير آخر، إن عناصر التفوّق كلها التي تحققت في الغرب كانت مفقودة في الشرق. لذلك أهمل حقل البحث العلمي الاجتماعي والسوسيولوجي بشكل أساسي إجراء أبحاث حول التعقيد، والتغاير، والتحولات الكبرى لما كان يسمى «الشرق». فمفاهيم المجتمع المدني الإسلامي، والأيديولوجيات السياسية الإسلامية، والإسلام الحديث كانت مثار جدل، ورفضها عدد من باحثي العلوم الاجتماعية المعاصرين والكلاسيكيين. وكما عبّر إدوارد سعيد؛ لم يستطع الشرق إيجاد نفسه، بل كان الشرق من إنتاج الغرب، ووجد وفقاً لرغبات الغرب.

لغاية الآن، نعرف أن تصوّر ماكس فيبر Max Weber حول «السوسيولوجيا الخالية من القيم» ما زال مجرّد تصوّر لم يتحقق بعد[3]. لأن حقل إنتاج المعرفة جزء لا يتجزأ من إنتاج الروابط السلطوية في المجتمعات الحديثة. وكما يذكر فوكو Foucault [4]:

> ثمّة تلازم بين السلطة والمعرفة، إذ لا يوجد علاقة سلطوية من دون القانون الملازم لحقل معرفي، ولا توجد معرفة لا تسلّم بالعلاقات السلطوية وتشكّل هذه العلاقات في الوقت عينه.

يؤكد فوكوأن «السلطة تنتج معرفة». فإحداهما تحتاج الأخرى من أجل المحافظة على النظام

[1]- بالنسبة لكثير من الباحثين، بات الإصلاح السياسي طريقة مناسبة لإظهار الشخصيات العامة، من سياسيين وغيرهم من الشخصيات الرسمية، أنفسهم أمام الملأ بأنهم يتوافقون مع المعايير التي يبدون من خلالها ورثة للنزعة الإنسانية التنويرية والأفكار الكلية. إنهم ممثلون سياسيون حقاً..

[2]- For more discussion see Emanuel C. Eze (1998) Race and Enlightenment.

[3]-For more discussion see، Lewis John (1975) Max Weber and value-free-sociology، London: Lawrence and Wishart.

[4]- Foucault Michel (1977) Discipline and Punish، The Birth of the Prison، London: Penguin books Ltd.

الذي يخدم السلطة والمعرفة معاً وضمان استمراره. وعليه فإن انتصار العقل هوانتصار لتحالف السلطة والمعرفة. وكما قال ترنر Turner، إن فئات «المجرم» و«المجنون» و«المنحرف» هي تجليات للخطاب العلمي الذي يمارس الطبيعي والعاقل من خلاله السلطة بإزاء التقسيم المنهجي للتشابه والاختلاف». فالتحالف بين السلطة والمعرفة أدى إلى وجود ما يمكن تسميته بـ"الآخر"، الذي يمكن أن يكون «المجنون»، «المجرم»، «المنحرف»، أو«الشرق». والإنسان العاقل الحديث حامل المعرفة والسلطة يحتاج إلى انحراف الجنون من أجل تعريف العقل السوي والحفاظ عليه. لا فرق إذا كان هذا «الإنسان العاقل» بنية حديثة كما كان يرى فوكو، أو، كما يرى دريدا، تطوراً للإنسان العاقل القديم الذي تمتد جذوره إلى اليونان القديمة، فالعقل والجنون كانا وما زالا متلازمين[1]. ويمكننا من خلال اتباع سير النقاش هذا، أن نقول إن تصور الغرب ذاتَه، المغرب، كان مرتبطاً مباشرة وبالضرورة بالبنية المنحرفة لـ «الآخر»، المشرق. إن إيجاد نموذجي الشرق والغرب هو تجلٍّ للسيطرة الغربية والنوايا والسياسات الاستعمارية. والاستشراق خطاب مؤلّف من شبكة من التصنيفات والجداول والمفاهيم التي يتم من خلالها تعريف الشرق والسيطرة عليه في الوقت عينه، «أن تعرف هو أن تُخضِع».

كان دور المستعمرين والسياسة الإمبريالية حاسماً في تكوين التصور الغربي للإسلام وتحليل «المجتمعات الشرقية».[2] وقد بينّ إدوارد سعيد في كتابه المؤثر «الاستشراق» السياسات الاستعمارية والغربية المعادية للإسلام التي تشكلت بسبب التنميط الاستشراقي وكيف استخدمه الغربيون بوصفه خطاباً إخضاعياً. فأوروبا التي عرّفت الشرق كانت مطبوعة بما يسمى الشرق وكان لها علاقة مزدوجة به. لم يكن هذا بسبب وجود الشرق على مقربة من أوروبا، بل لأن أوروبا وجدت ضالتها هناك، في المستعمرات الأغنى والأقدم، مصادر حضارتها ولغتها، ومنافسها في الدائرة الثقافية، وواحدة من أكثر الصور الاعتيادية لـ «الآخرين الحقيقيين»، كما عبّر إدوارد سعيد (1978). بدأت أوروبا مشروعها السوسيوبوليتيكي في تكوين هوية أوروبية أوغربية منذ مطلع القرن السابع عشر، في كل شيء، العقلانية، الديمقراطية السياسية، الفردانية، وباختصار، كان يفترض أن تبدأ أوروبا عند حدود اليونان مقابل الشرق ـ المجال الجغرافي العامر الذي قدم إسهامات ثقافية

[1]- لمزيد من المناقشة والمقارنة بين أفكار فوكو ودريدا حول الجذور القديمة للعقل انظر:
Boyne Roy (1994) Foucault and Derrida، The Other Side of Reason، London: Routledge.

[2]- **Daniel N. (1960) Islam and the West: the Making of an Image، Edinburgh: Edinburgh University Press. Southern R. W. (1962) Western Views of Islam in the Middle Ages، Cambridge: Harvard University Press.**

اجتماعية وسياسية كبيرة لكل العالم. فقد تبيّن أن الخصائص كلها التي أسهمت في تمييز الغرب عن سائر العالم، مثل العلم، والفلسفة، والديمقراطية، كان لها جذور في اليونان القديمة.[1] وكان هناك تجاهل متعمّد للتأثير غير الغربي – أي التأثير الشرقي كما يسميه التراث الغربي لفلسفة العلم. وكما عبرّ كنغ King :

يبدأ كل تأريخ للفلسفة الغربية مع اليونانيين، ويتجاهل أي تأثير إفريقي وشرقي في اليونانيين القدامى. والأهم في هذا هو غياب الإشارة إلى الدور الذي قام به «تراث الأسرار» المصري والشرقي في تشكيل المقاربات والأفكار الفلسفية اليونانية.

لم يكن إيجاد العالم الغربي المتخيل وانتشار أفكاره الكلية المتصلة إلا محاولات ذات توجه أوروبي مبالغ فيها. ولم يكن الكلي أكثر من تجارب جزئية للفهم الأوروبي الغربي وبنية ثابتة لذواتهم الاجتماعية – الثقافية و«للآخرين». وبما أن فكرة الموقف المحايد، والموضوعي والكلي هي خيال، كما جاء في حجج غرايز جانتزن (Grace Jantzen 1995)[2]، فهذا يعني أنه لا يوجد مطلقاً وجهات نظر حيادية أو اعتقادات منفصلة عن مكان محدد، والسبب:

لا تكون وجهات نظر من لا مكان، كما لا تكون وجهات نظر من كل مكان. تكون وجهات نظر من بعض الأماكن فقط، ويكون للمكان الخاص تأثير حتمي في وجهة النظر. وإذا فرضنا العكس، فإن ما يحصل هو تعميم لوجهة نظرة معينة زوراً.

بيد أن الأفكار الكلية «الخالية من القيم» عن العالم عموماً وعن «الشرق» خصوصاً»، ليست مجرّد تخيل واستحالة، بل هي، كما عبر غولدنر (Gouldner 1973) «أسطورة المجتمع المتحرر من القيم»، وتبقى هذه مجرد أسطورة للمناقشات الأكاديمية في الدائرة الداخلية.[3] استُعمل علم الاجتماع، كغيره من العلوم الأخرى، في ميدان عام هو ممارسة القوة السياسية - الاجتماعية والعسكرية لإيجاد النظام العالمي الاستعماري وما بعد الاستعماري. وكما ذكرنا سابقاً ما زال دور السياسة الاستعمارية والامبريالية حاسماً خصوصاً في تشكيل التصورات الغربية عن الإسلام وتحليل ما يسمى بـ«المجتمعات الشرقية». وهنا تم تعميم «المجتمعات الغربية» وتصنيفها من

[1]- For more discussion in this specific issue، see Emanuel Chukwidi Eze (1999) Race and the Enlightenment.
[2]- Jantzen Grace (1995) The Philosophy of Christianity، Cambridge: Cambridge University Press.
[3]- Gouldner Alvin (1973) The Myth of a Value-free Sociology"، in Alvin Gouldner (1973) For Sociology، London: Harmondsworth

خلال الميتا - نظريات الكلاسية، مثل نظريات ماركس وفيبر، بوصفها مجتمعات ذات خصائص مميزة مختلفة كلياً عن الغرب. وقد نشأت القوة الدافعة الأساسية لفهم «الشرق» ولتأسيس تراث الاستشراق نتيجة للمشاحنات بين الخصوم الدينيين في البلدان الغربية والنزاعات العسكرية والاقتصادية مع إمبراطوريات «الشرق» المقتدرة، مثل الإمبراطوريتين العثمانية والفارسية. وعليه، كما يذكر ترنر «لا يمكن لمعرفة الشرق أن تكون معزولة عن تاريخ التوسع الأوروبي في الشرق الأوسط وآسيا».

يمكن أن تفهم العلاقة المتبادلة بين «المعرفة» و«السلطة» والتأثيرات المتبادلة بينها من خلال سلطات الاحتلال الإمبريالية الغربية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ففي عام 1878 كانت أوروبا تسيطر على حوالي 67 في المائة من مساحة اليابسة في العالم وفي عام 1914، 84 في المائة.[1] وبعد الحرب العالمية الأولى ارتفعت النسبة المئوية إلى مستويات أعلى عندما أنشأت إنكلترا وفرنسا سلطات انتداب في الدول التي ورثتها عن الإمبراطورية العثمانية في الشرق الأوسط.[2] وهذا ما جعل من الغرب عاملاً مؤثراً في التطور غير المتوازن لأجزاء أخرى من العالم، وبالتالي جعل منه عدواً. لم تكن عداوة الغرب للبلدان والشعوب الأخرى صورة خيالية، بل ظاهرة حقيقية أثرت إلى حد كبير في المجموعات الفكرية والوطنية للعديد من البلدان غير الغربية.

وعلى الرغم من أن الاستشراق بدأ في العصور الوسطى وشمل البلدان غير الإسلامية مثل الصين والهند، كان دائماً يرتبط بما يسمى جغرافياً «العالم الإسلامي» ودينياً الإسلام. وفي العودة إلى البدايات، كان اللاهوتي المسيحي يوحنا الدمشقي أول من وضع أسساً للاستشراق. فقد كان يوحنا الدمشقي من أهم أصدقاء الخليفة الأموي يزيد بن معاوية. وهوالذي شكّلت تصريحاته بأن الإسلام ديانة وثنية، وأن الكعبة في مكة صنم، وأن محمداً إنسان غير متديّن وغارق في الشهوات، مصدراً كلاسيّاً للكتابات المسيحية عن الإسلام. وهكذا كانت مواقف الغرب المسيحي تجاه البلدان الإسلامية من الناحية التاريخية في غاية السلبية ومليئة بالتعصّب. وشكّل هذا الموقف السلبي أحد أكثر الركائز خطورة في تعبئة الفلاحين الأوروبيين البسطاء من أجل الانضمام إلى الحملات الصليبية، التي بدورها عززت التصنيف الدوغمائي: الشرق / الغرب. وبالتالي باتت

[1]- Headrick، Daniel R. (1977) The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth
Century، New York: Oxford University Press.
[2]- Gordon David C. (1989) Images of the West، Third World Perspective، New York: Rowman & Littlefield Inc.

المواقف والأفهام المعادية للإسلام جزءاً أساسياً من الاستعمار الغربي والصورة الذاتية.

سنورد في الفقرة التالية مثالاً توضيحياً قدمه غوردن عن عدوانية الغرب تجاه الإسلام، «حتى العلماء البارزون في الميدان»:

مما ذكره المؤرخ اللبناني مروان بحيري في مطلع القرن، أن المجلة نصف الشهرية «أسئلة ديبلوماسية واستعمارية» colonials et Questions diplomatiques (15 أيار 1901) نظّمت ندوة حوارية لدراسة التطلعات الإسلامية في القرن المقبل. قال المتحدّث باسم عدد من علماء الغرب الممثلين، المستشرق البارز بارون كارا دوفوBaron Carra de Vaux، إن توقعات التغير التقدمي بين المسلمين، باستثناء فارس بروحها «الآرية»، هي في حدها الأدنى. وإن «الإسلام اليوم مدحور»، ثم تابع مؤكّداً، «إن انحلاله السياسي أمر حتمي... وأما فيما يتعلق بالمصير الزمني للإسلام، فإن الإسلام بوصفه ديناً انتهى». ومن أجل درء أي خطر قد تشكله الإسلامية الشاملة أسدى نصيحته الآتية: نحن لا نحتاج إلا لتحريض بعض المسلمين على بعض من خلال تشجيع البدع الإسلامية والمنظومات الصوفية في وجه التيار السائد واستخدام القومية لبث الفرقة بين المجموعات الإثنية الإسلامية المختلفة.

عُدَّ الإسلام والمجتمعات الإسلامية هم «الآخرين» أو الجانب الآخر أوالطرف المقابل للعقل. وهكذا عُدَّ الإسلام والحداثة ظاهرتين متنافرتين. وعليه، فإن تحديث البلدان الإسلامية لم يكن ممكناً من دون القضاء على الإسلام أو«تدميره» بوصفه ديناً وأيديولوجيا ومبادئ سياسية. لقد كان الغرب موطن الحداثة وكان له رسالة نبوية لتغيير العالم بناء على خطة رسمها مفكرون غربيون، وعلماء اجتماع، وبالطبع القوى العظمى العسكرية الغربية. وكما يعبرّ عزيز العظمة؛ كان الغرب هوالنموذج، وفي المقابل كان الشرق وما زال مختزلاً بـ«الصورة المرآتية للغرب»، هكذا عُرّف وشُوِّه[1].

زد على ذلك، أن صلة «الشرق» الوثيقة بالإسلام أدّت، تبعاً لهذا، إلى إيجاد «عالم إسلامي» متخيّل ذي خصائص عامة محددة، وهو بالطبع يختلف جوهرياً عن الغرب. إن الجزء الأكبر من العالم المليء بالخلافات الاقتصادية الاجتماعية والثقافية موجود تحت المظلة الدينية. فالإسلام دين، وهوكغيره من الأديان، يرتبط إلى حد كبير بالتفسيرات اللاهوتية من جهة، وبالاندماج الاجتماعي من جهة أخرى. وقد مر الإسلام خلال أكثر من ألف وأربعمائة عام من وجوده بعدد

[1]- al-Azmeh Aziz (1981) "The Articulation of Orientalism"، in Arab Studies Quarterly، No 3 (4)، pp 384- 402.

من التحولات اللاهوتية والاجتماعية. وانتشار الدين الإسلامي إلى مناطق نائية ذات أنظمة ثقافية ـ اجتماعية مختلفة في آسيا، وأفريقيا، وأوروبا أجبر الفاتحين وعلماء الكلام المسلمين على تكييف أنفسهم وتكييف الإسلام مع تقاليد المجتمعات الجديدة والتاريخ والأنظمة المؤسساتية. وقد ساعد التكيف المتبادل بين الإسلام والمجتمعات الحديثة على خلق مجتمعات مختلفة جداً فكان البعد الإسلامي واحداً من الخصائص العديدة التي فصلت كل مجتمع «إسلامي» عن غيره من المجتمعات الإسلامية. لكن كيف يمكن للمرء أن يقارن إيران الإسلامية، وشبه الجزيرة العربية، وإسبانيا ويرى تلك المناطق مكونات واحدة لـ"عالم إسلامي»؟ لا يحتاج المرء لمقارنة تلك المناطق النائية كي يفهم الفوارق العديدة بين هذه البلدان. فالمقارنة البسيطة لبلدان يتاخم بعضها بعضاً، مثل إيران وتركيا وأفغانستان، توفر لنا سبباً كافياً للتشكيك بالنظام المتخيل لـ»العالم الإسلامي». بالإضافة إلى أن الفوارق الداخلية، مثل الحضري / البدوي، العامي / النخبوي، والمجموعات الإثنية والدينية المختلفة، والفئات الاجتماعية والاجتماعية - الاقتصادية المختلفة، في البلدان الإسلامية تجعل المفهوم أكثر إشكالية. كان إنكار هذه الاختلافات الداخلية والخارجية جزءاً من محاولات المستشرقين الغربيين ومحاولات علماء الاجتماع «المتحررة من القيم» لتصوير أن المسلمين هم «الآخرون» الذين يبلورون «التخلّف»، و«التراثي»، و«الفشل»، واللاعقلاني» إلخ.

«العالم الإسلامي» بموزاة الشرق المثير للجدل و«الصورة المرآتية للغرب» لا ينتمون إلى ماضي «العالم الغربي» الحديث. الشرق بوصفه «الآخرين» هوجزء لا يمكن أن ينفصل عن فهم الغرب ذاتَه. وعملية إعادة بناء «الشرق» وإحيائه بوصفه المكان لفئة «الآخرين» عملية حداثية بامتياز وهي تحصل خارج وعينا. وهناك عاملان يحافظان على بقاء هذه العملية حية: الأول هو المستشرقون الغربيون (من بينهم مجموعة من علماء الاجتماع) والمجموعة الثانية موجودة في البلدان الإسلامية وهي ذات توجه غربي، ومتأثرة بالغرب وتحمل ثقافة غربية (من بينهم مجموعة من علماء الاجتماع). المجموعة الأولى تتابع جهودها بفاعلية كبيرة بمساعدة وسائل الاتصال الجديدة وصناعة الترفيه الجماهيرية. فالمستشرقون القدامى والجدد يحصلون على المساعدة عبر الإنترنت، وCNN، وBBC، وS، ووسائل إعلامية أخرى، وهوليوود وغيرها من وسائل التواصل الجماهيرية لإعادة كتابة التاريخ، وتغيير الوقائع وإعادة إنتاج الأشخاص «الشرقيين» الشريرين. لا ضرورة للخوض في نقاش حول «رد فعل المجتمع الدولي ضد العراق و«رد فعله» على الفلسطينيين والصورة التي تعرض عن صدام وعرفات الشرقيين المستبدين، و«إسرائيل الديموقراطية». لكن المشاركة في استشراق «الشرق»، ليست محصورة بما يسمى وكالات جديدة «جدية» فقط، بل لصناعة الترفيه

أيضاً تكون مسهمة فاعلة. فثمة عدد هائل من الأفلام، والبرامج التلفزيونية، والكتب الشعبية التي تشارك بفاعلية في إعادة إنتاج صورة الأشخاص الشرقيين الأشرار وفرضهم. وإذا أهملنا ذكر العديد من المسلسلات والمقابلات التلفزيونية، وتحدثنا عن صناعة الأفلام الهوليوودية خلال السنوات العشرين الماضية فقط، نجد أنها زادت من إنتاجها للأفلام التي شاركت مباشرة في فرض الأحكام المسبقة حول أشخاص «الشرق» الأشرار، ورسم الصورة النقية للغربي الصالح والأشخاص الأميركيين على نحوالخصوص. يضرب ساردر Sardar مثالاً توضيحياً من تلك الأفلام:

نجد في فيلم علاء الدين (1970) «أن القدرة الكونية الفائقة» لعفريت الجن تحتاج للتدجين والجلب لخدمة أميركا. قد يكون علاء الدين أكثر شخصيات الرسوم المتحركة في عالم دزني عنفاً. في بداية الفيلم، بطلنا هوعلاء الدين، عبد الله، لكنه في نهاية القصة، وبعد إدراكه الحقيقةَ والجمال، يقول، «نادوني آل فحسب». الشيء الوحيد الذي يميز علاء الدين من أي شاب قوقازي غرب أوسطي عادي هو لون بشرته المائل إلى السمرة. الفيلم مشبع بالاستشراق، فالأشخاص الصالحون حليقو الذقون، أما الأشخاص الشريرون فلحاهم طويلة ولهم خصائص مدنية أخرى ترتبط نمطياً بالشرقيين، كالطرقات المزروعة بمقايضين فقراء من العرب والهنود، و«شبه الجزيرة العربية» هي أرض الغرباء. يصور الفيلم النساء على أنهن مثيرات، راقصات، يرتدين زي الحريم القصير. وعلى الرغم من أن عفريت الجن محبوس في العالم العربي، فإنه لا يعرف غير الثقافة الغربية، ويغنّي بكل الحقد الاستشراقي الموروث:

أتيت من بلاد، في مكان بعيد، تجول فيه قوافل الجمال

حيث يقطعون أذنيك إذا كرهوا وجهك؛

هذا توحّش، لكن انتبه، إنها بلادي

تتبنّى الأفلام، والتلفاز، والمذياع، والصحف، واليوميات، مواقف سلبية من المسلمين، وهي مسؤولة إلى حد كبير عن تبنّيها الاستشراق وبث التعصّب ضد المسلمين. الاستشراق موجود في تفاصيل الحياة اليومية للمجتمعات الغربية كلها، إنه نتاج لأنظمة ثقافية اجتماعية ومؤسساتية، بتعبير آخر، ليس لدينا استشراق، بل نحن نعيشه.

العنصرية الثقافية

منذ هزيمة ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية، بدا أن العنصرية البيولوجية اختفت إلى حد كبير من الحياة العامة والميدان العلمي لصالح الجوهرية الثقافية المتنامية التي كان لها دور

ريادي في تصنيف الناس إلى «مجاميع ثقافية» مختلفة ومجتمعات قومية. بنى علماء الاجتماع وبشكل خاص الأنثروبولوجيون والأثنولوجيون كيانات خيالية ومجردة، وأظهروا المجتمعات المختلفة بصورة أنظمة ثقافية متجانسة. الثقافة المنفردة لا يمكن أن توجد، وكما يذكر توملنسون (Tomlinson1999)، لا يوجد ثقافة منفردة، بل ثقافات. إذا كان اختزال تركيب المجتمعات القومية - بوصفها تراثاً لـ"سوسيولوجيا الاحتواء»- إلى ثقافات قومية منفردة واحتواء المجموعات الاقتصادية الاجتماعية المختلفة والإثنية بثقافة، خطأ فادحاً، فإن الخطأ الأكثر فداحة هواختزال مفهوم الثقافة إلى غربي، أوشرقي، أومشرقي خالص. لقد ارتكز الفهم الغربي للفلسفة اليونانية على الترجمات والشروحات الإسلامية للفلسفة اليونانية، وذلك لأن « فلسفة أرسطو، التي شكلت الإطار المسيحي الأكبر للصياغة الفلسفية للمعتقدات المسيحية، نقلت عن طريق علماء مسلمين - ابن رشد، ابن سينا، الكندي، الرازي. وبالتالي كان هذا مجالاً للتجربة المشتركة وللتطور التاريخي الذي ارتبطت فيه ثقافة القرون الوسطى المسيحية بالإسلام 46: (Turner، 1994). وانتقد أيضاً من يرون أن الإسلام هوالوسيط الوحيد بين الثقافة اليونانية والثقافة المسيحية. لم يكن تأثير الإسلام كبيراً في الثقافة المسيحية فحسب، بل أثر في المسيحيين الغربيين العلمانيين الذين استخدموا الإسلام في نقدهم المسيحية اللاعقلانية.[1] زد على هذا، أمراً قد يكون أكثر أهمية، وهوأنه لا يوجد مجتمع يختلف جوهرياً عن غيره. وهذه حقيقة أنكرها الغربيون والمستشرقون القوميون الذين حاولوا لقرون أن يميزوا على المستوى النظري بين «الغرب والباقين»، والنسبيون الثقافيون الذين حاولوا على حد سواء إزالة الفوارق الثقافية الأساسية بين البلدان والمجتمعات المختلفة. تعود مشكلة النسبية الثقافية إلى الفيلسوفين اليونانيين، هيرودوس وأرسطو اللذين تعرّضا لحقيقة أن «النار تحرق في فارس وهلاس، لكن أفكار الإنسان عن الحق والباطل تختلف من مكان إلى آخر.»[2]

الجوهرية الثقافية ليست تجريداً فقط، بل هي جزء من الحياة اليومية للعديد من البلدان الغربية. إن اعتبار «أنفسنا» أفراداً حداثيين ونتاجاً اجتماعياً لثقافة حداثية عالية من جهة، ورؤية غير الغربيين أو«الآخرين» مختلفين كلياً وأنهم نتاج ثقافات دونية من جهة أخرى، هو فهم شائع تمت مأسسته في الأنظمة التعليمية والقضائية والسياسية والبيروقراطية في عدد من البلدان الأوروبية. وبات هذا

[1]- See for instance Turner (1994) and Nietzsche (1968) The Anti-Christ، Harmondsworth: Penguin Books.

[2]- Turner Bryan (1994) Orientalism، Postmodernism and Globalism، London: Routledge.

واضحاً إزاء ازدياد التباين الناتج، جزئياً، من الهجرة من البلدان غير الغربية إلى أوروبا حيث يواجه عدد من البلدان الأوروبية تزايداً في الهجرة وازدياداً في المطالبة من مهاجري الجيلين الأول والثاني بالمشاركة في الحياة الثقافية والاقتصادية الاجتماعية لهذه البلدان. غير أن المواقف التقليدية السلبية تجاه «الآخر»، وبشكل خاص تجاه مسلمي أوروبا، تتجلى من خلال تمييز وعنصرية قد تكون ظاهرة أوباطنة في سوق العمل الأوروبية، والمدارس، والنظام القضائي، ووسائل الإعلام الجماهيرية، وفي دوائر أخرى من الحياة الاجتماعية.

بالإضافة إلى المجموعات اليمينية المتطرفة وأحزاب البلدان الأوروبية، ما زالت الثقافة العنصرية تنتشر من خلال مجموعتين ناشطتين من العملاء:

1 - مجموعة الموظفين الحكوميين والبلديين.

2 - مجموعة المهاجرين «الأكفياء ثقافياً» المنتخبين ذاتياً.

يظهر التراث الاستشراقي والتفوق الغربي على جميع الثقافات المعترف بها قانوناً والممأسس، في السياسات الحكومية والمجتمعية، من أجل دمج مجموعات المهاجرين في المجتمعات المضيفة. فالسائد فرضية أنـ"هم» مختلفون وأنهم المقابل الثقافي لـ"نا». «أن تعرف يعني أن تُخضِع» وبالتالي، «نحن» يجب أن نفهم «هم» لكي نكون قادرين على تغييرهم وأن نكيّفهم مع مجتمعاتنا. فنحن نعرف مسبقاً أنهم مختلفون وغريبون، لأنهم يأتون من «الشرق». إنهم الأفراد الذين يمكن تعريفهم من خلال ثقافتهم الغريبة والمنحرفة. فجميع الآتين من البلدان الإسلامية يملكون «الشيفرة الأخلاقية» نفسها ويعتمدون «الطريقة في الفعل» نفسها. إنهم مسلمون، وبالتالي، كليانيون/ شموليون، ذكوريون، معادون للحداثة وبالتالي معادون للغرب. يمكن أن يقتلوا لحفظ الشرف دفاعاً عن عائلاتهم، وهم يغتصبون الفتيات والنساء الأوروبيات لأنهن غير مسلمات. إنهم طابور خامس من البلدان الإسلامية في أوروبا وبالتالي، يجب مراقبتهم لدرء الخطر الذي يشكلونه جرّاء تجسسهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

الإعلام الجماهيري لعدد من الدول الغربية مليء بالصور المتحاملة على المسلمين.[1] إن الإحباط الذي يعانيه كثير من المهاجرين المسلمين المهمشين، والتمييز الحاد ضدهم في عدد من البلدان الأوروبية وطرق اعتبارهم على المستوى المؤسسي «الآخر» يدفع بعضهم للذهاب إلى المساجد والدوائر الدينية كتعويض عن أزمة الهوية والحاجة للانتماء. وهذا ما يستعمله عدد من الدول الأوروبية

[1]- For more discussion see، Aziz al-Azmeh (1999) Islam and Modernity.

ووسائل الإعلام الجماهيرية دليلاً على الاختلاف عن «القيم» والمثل الأوروبية والعداء لها.

يستعمل تاريخ «جرائم الشرف» في السويد، الذي بات نموذجاً مأسساً عن صورة «الرجل الشرقي» مثلاً للتوضيح. فحين نشرت وسائل الإعلام الجماهيرية خبراً عن رجل كردي خطط لقتل ابنته بعد أن اتهمها بأنها صارت «سويدية»، وأنها دنست شرف والدها. بات هذا الخبر أكثر أهمية من أي خبر محلي وعالمي في وسائل الإعلام السويدية، وتمّت تغطية التحقيقات والمحاكمة بتفاصيلها كلها في وسائل الإعلام العامة. ونظراً لأهمية الموضوع، يناقش الممثلون عن الحكومة، والأحزاب السياسية المختلفة، والخبراء، «مشكلة» المهاجرين ويسعون للحوار والتعاون مع روابط المهاجرين لتطبيق سياسات وقائية وتغيير هذه الخاصية الثقافية التراثية لـ"ثقافات المهاجرين». هذا بالطبع يشغل الطبقة الثانية من العملاء الذين يجنون منافع اقتصادية من تعريف المهاجرين بأنهم «كيانات ثقافية منحرفة» لا يمكن أن يفهمها إلا أشخاص «أكفياء ثقافياً» من الثقافة نفسها. ثم يشكلون حلفاً ثقافيا لتغيير ثقافات المهاجرين. على الرغم من أن هذا الرجل الكردي قادم من مناطق قروية في جنوب شرق تركيا، ويمكن أن يعاني نس مشاكل التكيّف في أنقرة أو إسطنبول نفسها، فإنه يصبح رمزاً «للإنسان الشرقي».

إن إقصاء «الآخرين»، سواء أكانوا مسلمين أم مهاجرين من بلدان غير إسلامية، هوجزء من الحياة الاجتماعية اليومية والمشهد العام في عدد من البلدان الأوروبية. فالأشخاص المتحدرون من خلفيات مهاجرة بشكل عام، والمسلمون بشكل خاص، مصنفون مؤسساتياً تحت عنوان «كائنات ثقافية» تنتمي لثقافات تقليدية متدنية المستوى. غير أن «الكائنات الثقافية» منقسمة إلى فئتين: بوابين وضحايا. المجموعة الأولى تتألف من المهاجرين الذكور، الذين هم ذكوريون، عدائيون، هجوميون، غير منسجمين مع المجتمعات الغربية الإنسانية الحديثة. ومن جهة أخرى تعدّ النساء والفتيات المهاجرات، «ضحايا فقراء» للثقافات التقليدية أجبرن على العيش ضمن هذه الثقافات، وتتم معاملتهن على هذا الأساس[1].

إن تصنيف المجموعات الاجتماعية ذات الخلفيات المهاجرة التي تعيش في بلدان أوروبا الغربية الراهنة ـ حتى أولئك المولودون في تلك البلدان ـ وتعميم توصيفهم بـ «الآخرين» والمختلفين هوتعزيز للإحساس الذي يميز «نحن» من «هم» ويضع العوائق أمام الجماعات المهاجرة من المشاركة الديموقراطية في جميع جوانب الحياة الاجتماعية. ففـ"هم" صنف له خصوصيته، في

[1]- لمزيد من المناقشة انظر: **Okin ed. (2000) Is Multiculturalism bad for Women?.**

إحصاءات حول الجريمة مثلاً، يبدو كما لوكان لـ «خلفياتهم المهاجرة» علاقة بالأفعال الإجرامية. فالمناطق السكنية المعزولة من المدن الأوروبية الكبرى مكتظة بالأفراد والعائلات ذات الخلفيات المهاجرة. لكن التهميش والعزل الذي يطال المهاجرين ليس محصوراً بالمستوى السكني فقط، بل يطال المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ومن جهة أخرى، إن تجميع الناس الذين يعدّون «آخرين» ومأسستهم بوصفهم آخرين ووصفهم بالمجموعات التي لا تنتمي إلى المجتمع الأوروبي، يجبر كثيراً من المجموعات المهاجرة على قبول غيريتهم وجعلها جزءاً من هويتهم. وفي النتيجة، إن الاستشراق الممأسس والإنتاج الثقافي الاجتماعي لـ"الآخرين" من خلال الأنظمة التعليمية والقضائية والسياسية في البلدان الأوروبية لا يسام فقط في الإقصاء المضاعف «للآخرين»، بل يعزز العنصرية والإسلاموفوبيا.

التمييز الممأسس والإسلاموفوبيا

ليس الاستشراق مجرّد مسألة تحليل للخطاب، بل يجب دراسته في سياق أوسع بكثير من الدائرة الفكرية للمجتمعات الأوروبية. هناك عدد من المؤسسات الأوروبية، كالمؤسسات التعليمية، والقضاء، والحكومات تشارك إلى حد كبير في عملية إنتاج تصوّر الآخرين وفي استراتيجيات نزع قوتـ"هم" واستبعاد"هم". فتزايد الفصل العنصري، والعنصرية المكانية والثقافية والمفتوحة، توحي بمشكلات التمييز والإقصاء من جانب المؤسسات الأوروبية.

جرت العادة على اعتبار السويد، كما قال أولوف بالم Olof Palme في إحدى خطاباته في بداية الثمانينات من القرن العشرين، «قلعة التسامح» ويُراد لها أن تفهم بأنها كذلك. وتُعرف السويد بأنها بلد يتمتع بالرفاه الاجتماعي، لكن هذه الصورة للسويد مبالغ فيها جداً، فأمام هذا المستوى المرتفع والمستمر من العنصرية ومن فصل المهاجرين، تبدو غير واقعية.

تفسّر الأمثلة الآتية كيف تنجح العنصرية الثقافية في المؤسسات المختلفة:

المدارس:

تؤثر العنصرية الثقافية بأكثر من طريقة في المدارس السويدية. لا حاجة للدخول في المناقشة المهمة الأخرى حول المدارس التي يتم تطويرها في السويد وتقسيمها إلى مدارس من المستوى ـ أ ومدارس من المستوى ـ ب، حيث يسيطر التلاميذ من خلفية سويدية على المدارس (أ) ذات المواصفات العالية نسبياً، في حين يتم تجميع التلاميذ المتحدّرين من

عائلات مهاجرة في المدارس (ب). هذا فصل إضافي خطير يعزز العنصرية في المجتمع السويدي.

الكتب المدرسية:

إن الكتب المدرسية في التاريخ، والعلوم الاجتماعية، والأدب، والدين ذات توجّهات إثنية وأوروبية على نحو مبالغ فيه. وتعدّ كتب تاريخ العالم من أهم الأمثلة على ذلك. فوفقاً لكتب تاريخ العالم السويدية، يبدأ تاريخ العالم بمجمله في اليونان وينتهي في السويد. يمكن أن نجد محاولة جادّة لـ (إعادة) تشكيل هوية أوروبية للسويديين، تستثني تلقائياً الحضارات الأخرى كلها من تاريخ العالم. فمثلاً، يمكن أن نجد في كتب التاريخ عدداً قليلاً من السطور التي تذكر الحروب بين اليونان وبلاد فارس. لكن طريقة الحديث عن الحروب وعن الإمبراطورية الفارسية توصيفية جداً. فحين نقرأ عن انتصارات الفرس في الحروب التي خاضوها ضد اليونانيين، نجد: «دخل الفرس اليونان بالقوة»، وعلى العكس، فمثلاً حين نقرأ عن نجاح الإسكندر في هزيمة الفرس نجد أن: «اليونانيين انتصروا في الحرب وفتحوا بلاد فارس». هذا بالإضافة إلى الإغفال التام للتراث الفارسي، باستثناء القول إنهم «كانوا شعباً محارباً» يعيش في منطقة جغرافية بين سلسلتي جبال. أما في كتاب الدين الذي تعتمده الثانويات السويدية، فيمكن مثلاً أن نقرأ عن الإسلام أيضاً بوصفه ديناً محارباً (وهذا يعيد إلى الذاكرة فهم فيبر للإسلام)، ونقرأ تعريفاً للجهاد بأنه «حروب المسلمين ضد غير المسلمين» وفي هذا إشارة إلى أن غير المسلمين يشملون المسيحيين واليهود والزرداشتيين. ونحن نعرف أن هذا التعريف يستفز المسلمين وهو غير واقعي (الجهاد ضد «الكفار» وليس ضد غير المسلمين). بالإضافة إلى أننا يمكن أن نجد في الكتاب كثيراً من الثناء على الأخلاق المسيحية، التي كانت بالطبع دائما مقارنة إنسانية بالإسلام وأديان أخرى.

المعلّمون:

للمعلمين الذين يدرّسون في المدارس السويدية خلفية سويدية تماماً تقريباً، فإنهم تدرّبوا في مدارس سويدية وهم أنفسهم تعلموا في مدارس سويدية، فقد تم إقناعهم بأن السويد جزء من أوروبا، العالم العقلاني والحديث، أما الآخرون جميعهم، والمسلمون بشكل خاص، فتقليديون، لا عقليون ومختلفون تماماً «عنا». الاقتباسات التالية هي أمثلة أخذت من مقابلات أجريتها مع تلاميذ مهاجرين حول تجربتهم في المدارس السويدية: أحمد في الرابعة عشر يقول: يعتقد أستاذي السيء أنني عالِم (قائد ديني مسلم متعلم) أعرف كل شيء عن الإسلام. فلمجرد أنني مسلم، أو

لأن أهلي مسلمون، عليَّ أن أعرف كل شيء حول الإسلام. هل تستطيع يا أحمد، أنت المسلم، أن تكتب شيئاً عن الإسلام وتعرّفنا به. لقد كان هذا مذلاً.» مثال آخر هو غولام ابن السادسة عشرة، «في أحد الأيام، قالت (معلمته) ما شعورك بوصفك مسلماً في السويد، أليس ذلك صعباً، أعني أنكم مختلفون جداً، لديكم عادات وقيم مختلفة، ولا أعرف ماذا أيضاً/... / أردت أن أقتل المرأة السيئة، ثم قالت لماذا لا تأتي إلى صفوفي، أخبرت إدارة المدرسة وهم أخبروا أهلي». أمّا أشرف فهي فتاة في السابعة عشرة، من إيران: «تعرفون أني لم أرد إيذاء أفراد عائلتي من خلال إخبارهم ماذا كانت تعتقد المعلمة عنهم وعن غيرهم من «المسلمين». وسيمال ابنة الثامنة عشرة، «دائماً حين كان أستاذي يتحدث عن أناس من البلدان الأخرى، مهاجرين، وحتى حين كان يتحدث عن المجرمين، كان ينظر إليّ وإلى التلاميذ المهاجرين الآخرين».

مشرفو المدارس:

يوجد في المدارس السويدية موظف اجتماعي يسمى «المشرف»، وظيفته مساعدة التلاميذ في مسائل مختلفة، كالمشكلات الشخصية، والصحة النفسية للتلميذ، وفي بعض الحالات التعاون مع السلطات البلدية حين يكون «تطور التلميذ وصحته في خطر»، كما ينص قانون الضمان الاجتماعي. وفي الكثير من الحالات يتحوّل المشرف إلى شخص يشكو التلاميذ المهاجرين بشكل متكرر إلى السلطات البلدية. وما يحصل في الغالب هو أن التواصل بين المدرسة والعائلات المهاجرة لا يحل المشكلة ويتحول إلى نزاع. فالمدارس ككثير من المؤسسات التي تضم عائلات مهاجرة، تجرد الأهل المهاجرين بسرعة من أهليتهم للتربية الملائمة وتنزع عنهم صفة «الأهل الحقيقيين». وقد ناقشت في مكان آخر (1977) كيف أن الناشطين الاجتماعيين يعدّون الأهل المهاجرين عاجزين «عن القيام بدورهم بوصفهم أهلاً» في السويد. وكانت معظم الملفات المتعلقة بمشكلات التلاميذ المهاجرين، المفتوحة في عدد من البلديات السويدية «تبدأ برسالة من مرشدي المدرسة (المستشارون الاجتماعيون).

السلطات الاجتماعية:

ثمة مؤسسة أخرى متورطة في التميز ضد المهاجرين وعزلهم عن المجتمع السويدي العام وفي تعزيز العنصرية الثقافية تتمثل بالسلطات الاجتماعية (العمل الاجتماعي، المساعدات الاجتماعية إلخ.). غير أن التعليم التقليدي وفي كثير من الحالات التعليم الموجّه إثنياً يجعل كثيراً من المرشدين الاجتماعيين غير مؤهلين للتعامل مع العائلات المهاجرة. إذ يرى العاملون الاجتماعيون أن العائلات

المهاجرة «منحرفين ثقافياً» وأنهم بحاجة «لمساعدة» من السلطات الاجتماعية. فكثير من المهاجرين الذين يعيشون في مناطق معزولة هم «زبائن» دائمون للمكاتب الاجتماعية وهم إما معتمدون على «المساعدات الاجتماعية» من «أقسام المعونات الاجتماعية» الموجود في البلديات أوزبائن لـ «قسم المشكلات العائلية». تبيّن الأمثلة الآتية كيف تميّز السلطات الاجتماعية ضد المهاجرين:

«اتصلت امرأة سويدية بالسلطات الاجتماعية متهمة زوجها المتحدر من أصول تركية بالتخطيط لخطف أطفالهما والمغادرة بهم إلى تركيا. قالت إن الأطفال «خائفون ولا يريدون لقاء والدهم». أرسلت السلطات الاجتماعية الأولاد إلى معالج نفسي وطلبت «تحقيقاً جذرياً حول الصحة النفسية والجسدية للأولاد.» وعلى الرغم من إرسال الطبيب رسالة للسلطات الاجتماعية تقول إن «الأولاد طبيعيون ولا يوجد أي إشارة إلى أي اعتداء جسدي أونفسي» فإن السلطات الاجتماعية واصلت اتصالها مع المرأة والأولاد من دون أي تواصل مع الأب. يمكن أن نقرأ في الملف الحكم الآتي على الزوج: «رجل تقليدي متدين من تركيا يهدد زوجته وأولاده مرات متعددة ويسيء معاملتهم. /.../ ويخطط لخطف الأولاد والذهاب بهم إلى تركيا.» هذا الحكم مرتكز تماماً على ما قالته المرأة السويدية للسلطات الاجتماعية وقد تم قبوله على أنه حقيقة. بعد ذلك تتصل السلطات الاجتماعية بالشرطة وتسأل «ما الذي يمكننا فعله لترحيل الرجل من السويد ومنعه من العودة إليها.» على الرغم من أن الرجل مواطن سويدي. تجيب الشرطة: «الآن لا يمكننا فعل أي شيء قانوني، لكن دعينا نأمل أن يقوم الرجل بخطوة غبية، حينئذٍ قد نستطيع ترحيله». بعد سنتين تطلّق الزوجان، يعيش الرجل في السويد ويلتقي أولاده، ويسافرون معه إلى تركيا كما كانوا في السويد. تلّقت المرأة مزيداً من المساعدة من السلطات الاجتماعية، منها معونات السفر، ومساعدات اجتماعية، ومساعدة في الحصول على شقة كبيرة، لكن الرجل أرغم على العيش في بيت متنقل قبل أن يستطيع إيجاد شقة بمساعدة أصدقائه.

وسائل الإعلام العامّة:

تعدّ وسائل الإعلام من أهم العوامل المؤثرة في إنتاج صورة الآخرين بوصفهم مختلفين تماماً ومنحرفين. فوسائل الإعلام السويدية متورطة يومياً بالتمييز ضد المهاجرين وإقصائهم. يتحدث التلفاز والمذياع والصحف الكبرى يومياً عن الجرائم التي يقترفها المهاجرون، والمشكلات المتصلة بالمهاجرين، والفوارق الثقافية، وعن المهاجرين الذين يرغمون بناتهم على الزواج من الرجل الذي تختاره العائلة، وغيرها من المسائل. وفيما يأتي بعض الأمثلة:

1. **داغنز نايهتر Dagens Nyheter:** (الأخبار اليومية)، هي واحدة من أكثر الصحف تأثيراً في

السويد، تنقل هذه الصحيفة في الغالب أخباراً عن جرائم ارتكبها رجل «ذوخلفية مهاجرة» أوبالاصطلاح الأكثر تطوراً «مواطن سويدي» كإشارة إلى أن الجاني ليس «سويدياً حقيقياً». غير أن المهم هو أن داغنر نايهتر تضمّ قسمين يحملان عنواني Insidan (الداخل) وKultur (الثقافة). تحدث قسم الثقافة ولمدة زمنية طويلة عن «كتّاب مهاجرين»، و«منتجي أفلام مهاجرين» و«نساء مهاجرات حررن أنفسهن من قيود التراث.» والجدل حول «جرائم الشرف» وغير ذلك. والمحرر المسؤول عن القسم هو لجنة سلمان رشدي التي تدافع عن «العالم الحر» من «التخلف الديني» و«الأصولية». لقد استخدمت قضية سلمان رشدي في السويد كما في بلدان أخرى، مثل إنكلترا وسيلةً للإقصاء والتهميش من أجل تعزيز التعصب ضد المهاجرين. أما قسم الداخل من جريدة داغنز ناهتر فإنه يمثل أحد أكبر الأمثلة على العنصرية الثقافية في وسائل الإعلام السويدية. وهذا القسم يناقش باستمرار الأسباب الثقافية التي تقف خلف الإجرام عند الشبان المهاجرين. كانت أكثر مراحل القسم ظلاماً خلال العام 2000 عندما تم توقيف مجموعة من الشبان المتحدرين من أسر مهاجرة واتهموا باغتصاب فتاة سويدية في الرابعة عشرة. كان القسم الداخلي من صحيفة داغنز ناهتر العامل الأكثر فاعلية في إنتاج التقارير الصحفية، ومقابلة الشبان المهاجرين وأهلهم وتقديمهم بصورة من «يكرهون المجتمع السويدي ويصبّون جام غضبهم على السويد». طبعاً لقد استعمل قسم الداخل عملاء مهاجرين «مؤهلين ثقافياً»، يجنون المال من «مشكلات المهاجرين» و«إجرام المهاجرين» لإبراز الأسباب الثقافية خلف إجرام المهاجرين. وأطلق على هؤلاء المشعوذين اسم «خبراء بالمهاجرين».

2. **التلفزيون السويدي:** تشارك قنوات التلفزيون السويدي صحيفة د. ن. في الموقف نفسه تجاه المهاجرين تقريباً، وتبث أخبار الجرائم التي يرتكبها المهاجرون في غالب الأحيان. وعليه فقد عرضت برامج عن الإسلام والمسلمين في السويد، مثل Reprterarna (مراسلون) الذي حاول فيه المراسل أن يبيّن «كيف منع الرجل العربي المسلم ابنته من الذهاب إلى نادي الرقص، لأن ذهابها سيضر بشرف العائلة». وقد ظهر في أحد المشاهد: أحد المراسلين يسأل فتاة في السابعة عشرة: «ما الذي يمكن أن يقوله والدك إذا ذهبت إلى ملهى الرقص؟» فتجيب الفتاة: «لا أحب الذهاب إلى ملهى الرقص». ثم يكرر السؤال قائلاً: «افرضي أنك ذهبت إلى ملهى الرقص، فماذا سيكون ردة فعل والدك؟» تكرر الفتاة جوابها، فيكرر المراسل سؤاله بصيغة مختلفة ويرغم الفتاة على الإجابة عن سؤاله. تجيب الفتاة: «لا أعتقد بأنه سيكون سعيداً.» المراسل الذي يعتقد أنه حصل على إقرار من الفتاة يتوجّه إلى الكاميرا، وينظر بثقة في عيون المشاهدين الذين يشاهدون التلفاز قائلاً: «الرجل العربي المسلم لا يحب أن تذهب ابنته إلى ملهى الرقص، لأن هذا يضر بشرف العائلة.» ثمة مثال آخر وهو التقرير عن تدمير تمثال بوذا في أفغانستان. فقد أُعلن في البرامج الإخبارية كلها

أن طالبان دمرت التماثيل «لأنها ضد الإسلام». على الرغم من أن الجميع يعرفون أن هناك كثيراً من التماثيل في البلدان الإسلامية الأخرى، التي جرت العادة على تسميتها بالأصولية، مثل إيران، حيث تعتبر التماثيل كنوزاً تاريخية لا يجوز تدميرها.

3. **الراديوالسويدي:** أجرى عدد من البرامج الإذاعية مجموعة من المقابلات: مثلاً الفتاة المهاجرة، التي أخفت نفسها عن عائلتها لأنها «أصبحت سويدية» ولأنها لا تريد أن تعيش وفقاً «لتقليد عائلتها ودينها».

يُصوّرالمسلمون في الإعلام السويدي بطريقتين مختلفتين: تبيّن الصحف والقنوات التلفزيونية السويدية أن المسلمين الموجودين خارج السويد عدوانيون، وأنهم مسلحون في الغالب، ورجال مجتمعون يصرخون الله أكبر، بينما يصورون في السويد نساءً يرتدين غطاء الرأس الأسود الذي يرمز إلى المرأة المستغلّة من زوجها المسلم أوإلى الثقافة الذكورية. تتعزز هذه الصور يومياً حتى من خلال استعمال «خبراء» بالمهاجرين لمناقشة هذه «المشكلات» التي يواجهها المسلمون دولياً وفي السويد. وهذه مجرّد «خدع قذرة» تؤدّي إلى انتشار الإسلاموفوبيا.

لقد تمأسس الاستشراق وهويتعزز في الحياة اليومية لعدد من الدول الأوروبية. بيد أن الطريقة الجديدة لإنتاج المسلمين بوصفهم «الآخرين» وبوصفهم مجموعة غير متوافقة أساساً مع الحداثة، هي التي تضع أساس فكرة التعددية الثقافية الجديدة، التي باتت تعني، «إنهم يعيشون بيننا». إنهم مسلمون وبالطبع مختلفون جوهرياً «عنا»، و«نحن» بوصفنا دولاً ليبرالية أوديمقراطية اجتماعية مضطرون لقبول «الاختلاف» وعلينا مساعدتهم، إذا أمكن، في الحفاظ على «خصوصيتهم الثقافية». يتراءى لي أن الوجود المحض للمسلمين بوصفهم «الآخرين» بات جزءاً لا يتجزّأ من «الهوية الغربية». وبات في إمكانهم أن يؤدوا الدور نفسه الذي أدّاه «المجنون» للإنسان العاقل بالنسبة لأوروبا الراهنة في القرن التاسع عشر. وأخيراً، ما لم تتخذ تدابير جذرية «لضعضعة الممارسات المركزية والروابط السلطوية»، التي تعيد تأطير وسائل الإعلام الجماهيرية وتغييرها، والخطابات السائدة في السياسة والتعليم وقطاع الأعمال، وما لم يتغير التوجّه الأوروبي والاستشراق الممأسس والإسلاموفوبيا، فإننا لن نكون قادرين على مواجهة مشكلات العزل والإقصاء. لأن العنصرية الثقافية هي العامل الأساس في إقصاء «الآخرين» و(إعادة) إنتاج النازية من جديد ورهاب الأجانب في أوروبا.

الثقافة والفلسفة الإسلامية في المتخيّل الغربي

نظر في رؤية برتراند راسل

مازن المطوري[*]

يبدو الآخر المسلم في المنجز الفلسفي الغربي مثيلاً للإشكال في التباسه وغموضه والتأويلات التي جرى تداولها في سياق التوظيف الثقافي والأيديولوجي.

هنا مسعى لاستقراء صورة الثقافة الإسلامية في التأويل الفلسفي الغربي كما يظهر عند الفيلسوف البريطاني برتراندرسل (1872 ـ 1970).

مسند هذه القراءة الفصل العاشر من كتاب تاريخ الفلسفة الغربية وجاءت تحت عنوان "الثقافة والفلسفة عند المسلمين" كما نقله إلى العربية الدكتور زكي نجيب محمود (1905 - 1993).

المحرر

خصَّ (راسل) الجزءَ الثاني للحديث عن الفلسفة الكاثوليكية، وعقد الفصل العاشر منه للحديث عن الثقافة والفلسفة عند المسلمين. وقد تحدّث في مطلع الفصل عن أوضاع ما قبل الإسلام والمناخات التي رافقت ظهور دعوة النبي محمد (ص) وأحوال الجزيرة العربية، لا سيما في الوجهة الثقافية وسبل العيش والطبيعة الصحراوية.

أعقب ذلك بالحديث عن بدايات تشكّل الإسلام وحكومة المسلمين، وصار يحلل الدوافع التي حدت بالأسرة المالكة الأولى (بني أميّة) إلى اعتناق الإسلام، وقد أرجع (راسل) ذلك إلى غايات سياسية خالصة!

انتقل (راسل) لعقد مقارنة عن طبيعة علاقة العرب بالدين وعلاقة الفرس به، فقد رأى أن العرب

*ـ باحث إسلامي وأستاذ في الحوزة العلميّة ـ النجف الأشرف ـ العراق.

لم يكونوا سلالة تتصف بالإمعان في التدين، خلافاً للفرس الذين كانوا منذ أقدم العصور عميقي الشعور الديني وضاربين في التأمل الفكري بسهم موفور، بل وجعلوا من الإسلام بعد اعتناقهم شيئاً أحق بالاهتمام وأعمق في الصبغة الدينية وأبعد أغواراً في الفلسفة[1]!

ثم عطف الكلام على العباسيين والخلافة، وتطورات النظام السياسي والمدني عند المسلمين، وجوانبه المختلفة، لا سيّما الحالة الاقتصادية.

لسنا معنيين في هذا المقال المقتضب بدراسة تلك القراءة وتحليل مرتكزاتها ومقدار حقانيتها وواقعيتها، وإنما نريد التوقف عند رؤية (راسل) للثقافة والفلسفة عند المسلمين، وما تضمنه حديثه من تقييم وأحكام بشأن الفلسفة الإسلامية، سواء أكان في روافدها وتطوراتها، أم في مدياتها وإبداعها وتأثيرها في الفلسفة الغربية. وسوف نجعل حديثنا في مجموعة عنوانات يتخللها التوقف عند الأخطاء التاريخية والاشتباهات التي وقع فيها (راسل). على أن نشير هنا إلى ملاحظة تتمثّل في أن مجمل هذا الحديث عن الثقافة والفلسفة عند العرب والمسلمين وما تبنّاه (راسل) من رؤية بشأنهما، قد أورده إجمالاً كذلك في كتابه المتأخر عن تاريخ الفلسفة الغربية، أعني (حكمة الغرب) في جزئه الأول[2].

بداية الفلسفة الإسلامية

سجّل (راسل) في مفتتح حديثه عن بداية الفلسفة عند المسلمين قائلاً: "وأما الثقافة المميزة للعالم الإسلامي، فعلى الرغم من أنها بدأت في سوريا، إلا أنها سرعان ما ازدهرت أعظم ازدهار لها في طرفي هذا العالم الشرقي والغربي، أعني في فارس وأسبانيا، وكان السوريون أيام الغزومعجبين بأرسطوالذي آثره النسطوريون على أفلاطون الفيلسوف الذي فضّله الكاثوليك. وكان أول معرفة العرب بالفلسفة اليونانية مستمداً من السوريين، ولذا فقد حسبوا منذ البداية أن أرسطوأهم من أفلاطون. على أن أرسطولديهم قد لبس حلّة (أفلاطونية جديدة)، فقد ترجم الكندي (مات حوالي 873) - وهوأول من كتب الفلسفة بالعربية والفيلسوف المهم الوحيد الذي كان نفسه عربياً- ترجم أجزاء من تاسوعاء أفلوطين، ونشر ترجمته بعنوان الربوبية عند أرسطو، فأحدث هذا خلطاً عظيماً في أفكار العرب عن أرسطو، لم يزيلوه عن أنفسهم إلا بعد قرون طويلة[3].

بدايةً وقبل أن نمضي في تفكيك هذا النص والوقوف عند إثاراته الأساسية، لا بُدَّ لنا من التنبيه

[1]- تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني، الفلسفة الكاثوليكية، برتراند رسل: 183- 184، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

[2]-حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، برتراند رسل 1: 257- 261، ترجمة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، يونيو2009.

[3]-تاريخ الفلسفة الغربية: 186.

على وجود خطأين تاريخيين وقع فيهما (راسل):

الأول: يتعلق بنسبة ترجمة كتاب الربوبيّة (أثولوجيا) إلى الكندي (805 - 873)! والواقع أن ترجمة هذا الكتاب إلى العربية لم تكن على يد الفيلسوف الكندي، وإنما ترجمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصيّ ابن الناعم المترجم المسيحي والطبيب المعروف، كما نصّ على ذلك أصحاب الفهارس والتراجم، وقام الكندي بإصلاح الترجمة. جاء في معجم المطبوعات ليوسف إليان سركيس (-1859 1932) بعد حديثه عن كتاب أثولوجيا ونسبته لأرسطو(-384 322 ق. م): (نقله إلى العربية عبد المسيح عبد الله الحمّصي ابن الناعمي، وأصلحه أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي)[1].

وجاء في فهرست ابن النديم (910 - 995) الثبت بعد حديثه عن كتب أرسطو وتناوله الكلام على كتاب الحروف: (كتاب أثولوجيا، وفسّره الكندي)[2]، وذكر المعنى نفسه صاحب الذريعة، فنصّ على إصلاح الكندي ترجمةَ ابن ناعمة الحمصي بأمر المعتصم بالله العبّاسي[3]. وقد كان الحمصي متوسّط النقل ولكنه إلى الجودة أميل[4].

وعلى كلّ حال، فالكندي مصلحٌ للترجمة ومفسّر لها وليس مُترجماً.

الثاني: وهذا الخطأ يمثّل القاعدة في الخطأ الأول، وقد وقع فيه آخرون غير (راسل) حتى من المسلمين، ويتمثّل في نسبة معرفة غير اللغة العربية إلى الكندي. ومنشأ هذا الاشتباه يعود إلى نص للمؤرّخ ابن أبي أصيبعة (1203 - 1270) سجّله في ترجمة الكندي، وهونص لا يمكن الاعتماد عليه بحال من الأحوال، إذ إن المصدر الأقدم والأكثر وثاقة في التعرّض لترجمة الكندي بالتفصيل، والمتمثّل بفهرست ابن النديم البغدادي، ليس فيه إشارة من قريب ولا بعيد إلى كون الكندي مترجماً أوعارفاً بغير العربية، بل نجد العكس من ذلك، إذ قد نص ابن النديم على أن الكندي كان يستعمل مترجِمينَ، ومن تلك النصوص قوله: "وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي"، و"إن كتاب جغرافيا في المَعمور وصفة الأرض.. نقل للكندي نقلاً رديئاً، ثم نقله ثابت إلى العربية نقلاً جيداً". كما ولم يُدرج ابن النديم الكنديَّ في لوائح النقلة والتراجُمة إلى العربية من اللغات الأخرى.

إن أقدم مصدر تعرّض لمعرفة الكندي بغير العربية ووصفه بالمترجم هوكتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطي (1172 - 1248) بعد ما يقارب أربعمئة سنة من وفاة الكندي.

[1]-معجم المطبوعات العربية، إليان سركيس 1: 425، بهمن- قم، 1410هـ.

[2]-الفهرست، ابن النديم: 312، تحقيق: رضا تجدّد.

[3]-الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرگ الطهراني 1: 120، برقم: 577، دار الأضواء- بيروت، الطبعة الثالثة، 1983.

[4]-الوافي بالوفيّات، الصفدي 19: 101، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث- بيروت، 2000.

ونقله كذلك معاصره ابن أبي أصيبعة متقدّم الذكر في (طبقات الأطبّاء) مستنداً لأبي معشر في كتاب المذاكرات لشاذان، في رواية مضطربة تنص على أن حذّاق التراجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحق الكندي، وثابت بن قرّة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري[1].

ومن وجوه اضطراب هذه الرواية أن اثنين من هؤلاء الأربعة ليسا مسلمين، فحنين كان مسيحياً، وثابت كان صابئيّاً، فكيف يقال إنهما من حذّاق التراجمة في الإسلام! فضلاً عن وجود مترجمين أكثر شهرة من هؤلاء بحسب ثبت المؤلفات التي ترجموها كابن البطريق وقسطا بن لوقا وابن المقفّع وحبيش الأعسم ويحيى بن عدي المنطقي، وغيرهم.

ويلاحظ كذلك أن عبارة القفطي تمثّل تحريفاً لعبارة ابن النديم المتقدم نقلها فيما يخص كتاب جغرافيا في المعمور، إذ قال: "وهذا الكتاب نقله الكندي إلى العربية نقلاً جيداً"، فبينما كان ابن النديم يؤكد أن الكتاب نقل للكندي "نقلاً رديئاً" صار بقدرة قادر عند القفطي نقلاً جيداً وقد نقله الكندي! وإذا كان النقل رديئاً فكيف صار الكندي من حذّاق التراجمة في الإسلام؟! وهل الحذاقةُ تعرف بغير واقع الكتب المترجمة!

أما فيما يخص نسبة كتابة (أثولوجيا) لأرسطوالتي اتخذها (راسل) طاعناً في الفلسفة الإسلامية وفهم فلاسفة المسلمين أرسطو، فعلينا الاعتراف أن نسبة الكتاب لأرسطوغير صحيحة، وعلى أقل التقدير مشكوكة، وأن الكثير من فلاسفة المسلمين والمهتمين بالفهارس والمخطوطات والكتب ينصّون على أن الكتاب منسوب لأرسطو ولم يجزموا بالنسبة. وحتى لا نستغرق في هذه المسألة والاستغراق فيها ليس مهماً في دراستنا هذه، أنقل نصّاً للدكتور عبد الرحمن بدوي (1917 - 2002) تعرض فيه لدواعي هذه النسبة، أورده في كتاب أرسطوعند العرب، جاء فيه:

"وفي تقديرنا لهذه العوامل يجب أن نتجافى عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ في الإسناد التاريخي، فليس هناك خطأ ولا صواب، وإنما هي الضرورة التاريخية تعمل عليها، وبالنسبة إلى الضرورة ينتفي معنى الخطأ والصواب! وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نسب إلى أرسطو في الحضارة العربية مثلاً ـ ما نسب إليه من كتب، كان من الواجب ـ وفقاً للضرورة التاريخية ـ أن تنسب إليه، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون المزعومون أولم يشاؤوا، فلم يكن صدفة أوحاجة في نفس من فعل، أن تنسب هذه المقتطفات من (تُساعات) أفلوطين إلى أرسطو، إنما هي الروح الحضارية العربية العامة هي التي كانت وراء هذه النسبة. ولا عبرة بعد باكتشاف المؤلف الحقيقي لهذه المقتطفات التي عرفت باسم أثولوجيا أرسطاطاليس. فحتى لوكان العرب قد عرفوا هذا أوشكّوا في

[1]-عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أُصيبعة: 179، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة- بيروت.

نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو فلن يكون هذا بحائل لهم دون استمرارهم في نسبته إلى أرسطو، لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان في واقع التاريخ بقدر ما يعنيها أن تدركه كما تريد لها حاسّتها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التي تنتسب هي إليها"[1].

لا نريد هنا أن نتماهى مع اتجاه الدكتور بدوي إلى حدّ بعيد، أونتنكّر لأهمية التثبّت في النسبة، أو أن ننكر الواقع التاريخي عند مؤرّخي العرب المسلمين في بذلهم الجهود الكبيرة والتدقيق في تحقيق الكتب والتثبّت من مؤلفيها، وهوأمر لا يسع الباحث المنصف أن ينكره. ولكن لا بد لنا من تسجيل شيء يخص استنتاج (راسل):

كنتُ أتمنى على (راسل) وهوبصدد تقويم فلسفة المسلمين وثقافتهم، أن يبرز لنا الموارد التي اعتمد فيها المسلمون وفلاسفتهم على هذا الكتاب، وإثبات مقدار ما نسبوه لأرسطو من مطالب علمية اعتماداً على أثولوجيا، وبيان مقدار ما يترتب عليه من مؤاخذات بنحو تشكل ضعفاً ووهناً في فلسفة المسلمين كما قرر (راسل)! وهوأمر لا نجد له أثراً ولا عيناً في نصوص (راسل) التي أطلقها جزافاً بشأن ثقافة المسلمين وفلسفتهم.

إن مثل هذا الحكم على فلسفة بحجم الفلسفة الإسلامية يحتاج إلى استقراء للفلسفة الإسلامية في مدارسها المشهورة، وفي سائر المسائل المرتبطة بالعلم الربوبي (أثولوجيا) وبيان اعتمادهم على ذلك الكتاب المنسوب لأرسطو، ثم يمكن بعد ذلك تقويم استنتاجاتهم وتقييمها، ومثل هذا الاستقراء لم يكلف السيد (راسل) نفسه القيام به، وإنما ارتجل أحكاماً بشأن الفلسفة الإسلامية وقيمتها اعتماداً على مقولة مطاطية عائمة ترتبط بنسبة كتاب (أثولوجيا) لأرسطو!

على أن هناك نصّاً لشيخ فلاسفة المسلمين ابن سينا (980 - 1037) أورده في كتاب (المباحثات)، فهم منه المستعرب اليهودي بول كراوس (1904 - 1944) أن ابن سينا يشكُّ في صحّة نسبة (أثولوجيا) إلى أرسطو. أما نصّ ابن سينا فيقول فيه: ".. أني كنتُ قد صنّفتُ كتاباً سمّيته الإنصاف وقسّمت العلمين قسمين: مغربيين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حقّ اللَّدَدَ تقدمت بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين مسألة، وأوضحت شرح المواضع المشكلة في النصوص إلى آخر (أثولوجيا) على ما في أثولوجيا من الطعن.."[2]. وحتى لا نستفيض في هذا الموضوع، وهو لا يستحق بعد معرفة ارتجال (راسل)، نحيل القارئ

[1]-دراسات إسلامية (5)، أرسطوعند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، د. عبد الرحمن بدوي: 7، وكالة المطبوعات- الكويت، الطبعة الثانية، 1978.

[2]-أرسطوعند العرب، كتاب المباحثات: 121.

الكريم على كتاب (أفلوطين عند العرب) للدكتور عبد الرحمن بدوي للوقوف على تفاصيل أوفى[1].

ولا بأس من الإشارة إلى أن الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (1572 - 1640) قد ذكر في موضعين من (الحكمة المتعالية) كتابَ (أثولوجيا) معبرّاً عنه: (المنسوب إلى المعلّم الأول)، و(المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطاليس)، مما فيه إشارة إلى عدم الجزم بنسبته لأرسطو[2].

فيما سِوى ذلك، ثمّة أمور في نص (راسل) المتقدم يحسن التوقف عندها في نقاط:

1 - لقد نصّ (راسل) على أن الفيلسوف الكندي هوالفيلسوف المهم والوحيد والذي كان عربياً. وهنا يحق لنا أن نتساءل عن المقياس الذي اعتمده (راسل) ليحكم في ضوئه بأن الكندي هوالفيلسوف المهم الوحيد سيما إذا ما عرفنا أن (راسل) كان بصدد التأريخ للفلسفة الغربية.

على أن هناك سؤالاً مهماً آخر يتعلّق بصحة اعتماد المؤرّخ على مقياسه النظري وما يتبنّاه من فلسفة ليحكم في مقام كتابة التاريخ بأهمية فيلسوف دون آخر؟ أليس الحكم بالأهمية هوشأن الدرس الفلسفي النقدي المقارن؟

قبل كل شيء يجب أن نعلم أن (راسل) مدرسياً ينتمي إلى مدرسة الواقعية الإنجليزية الجديدة. ويقوم جوهر هذه المدرسة على رفض المثالية والإيمان بالواقعية، فهم يؤمنون باستطاعة الإنسان أن يدرك بصورة مباشرة الواقع الخارجي المستقل عن الذات (المدرك) فضلاً عن التصورات النفسية عن ذلك الواقع. ومن ناحية نظرية المعرفة تنتمي هذه المدرسة للمذهب التجريبي، إذ لا يشك أصحابها في أن معرفة الإنسان كلها تأتي من التجربة الحسية، وهم في ذلك يخلفون سلفهم: جورج بيركلي (1685 - 1753)، وجون لوك (1632 - 1704)، وديفيد هيوم (1711 - 1776).

ومن جهة أخرى، فإن فلاسفة الواقعية الجديدة يتّجهونَ في اهتماماتهم صوب العلوم الطبيعية وخصوصاً الفيزياء والرياضيات، ويرونَ في المنهج العلمي منهجاً فلسفياً حقيقياً. ولا يهتمون بالمشكلات النظرية الخالصة كالمنطق ونظرية المعرفة. ويجمع فلاسفة هذه المدرسة الخصومة للنظم الفلسفية وينتقدون بعنف التراث الفلسفي السابق كله في الفكر الغربي[3].

لقد أخرج (راسل) فلاسفة المسلمين كلهم من دائرة الأهمية ما سِوى الكندي بناءً على قناعاته التصديقية، وما يتبنّاه من اتجاه فلسفي، وهوبذلك يرتكب جناية بحق الدرس التاريخي الفلسفي،

[1]-دراسات إسلامية (20)، أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدّم لها، د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955.

[2]-الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي 2: 128، الفصل الأول: في أن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات، دار إحياء التراث العربي- لبنان، الطبعة الثالثة، 1981؛ الحكمة المتعالية 4: 447، في كلام المعلم الثاني في أنحاء العقل النظري.

[3]-الفلسفة المعاصرة في أوربا، إ. م. بوشنسكي: 72-73، ترجمة: د. عزّة قرني، عالم المعرفة 165، سبتمبر 1992.

ذلك أن الدرس التاريخي الفلسفي يفترض أن يقوم على أساس ملاحظة واقع الفلسفة عند كلّ قوم وشعب وأُمّة، ومن ثمّ السعي للتعريف بها وبفلاسفتها، وتصنيفهم من حيث الأهمية وفقاً لخيارات تلك المدارس، وليس وفقاً للقناعات التصديقية التي يؤمن بها الباحث بوصفه فيلسوفاً لا مؤرّخاً! ومن الصعب جداً تقبّل هذا اللون من التصنيف البعدي القائم على الخيارات التفصيلية للباحث بوصفه فيلسوفاً وليس باحثاً تاريخياً.

وهذه مسألة بالغة الأهمية، وتعبّر عن خطأ منهجي، فعلى سبيل المثال لا يحق لفيلسوف ينتمي لحلقة فيينا (الوضعيّة المنطقية) التي تجافي الميتافيزيقيا ومسائلها المتداولة، أن يطلق حكماً بعدم الأهمية بشأن الفلسفة الإسلامية أوفلسفة الأسكولائيين، لأنهما تهتمان بالبحث عن الميتافيزيقيا والماهية والعلل البعيدة للأشياء، لأن هذه الحلقة أخرجت تلك المسائل من دائرة الاهتمام ومن دائرة القضايا ذات المعنى، فإذا ما ورد فيلسوف وضعي ميدان البحث التاريخي الفلسفي، ففي مثل هذه الحالة لا بد له من الركون إلى مقياس عام يحظى بالمقبولية العامة في تصنيف المدارس الفلسفية المختلفة تبعاً للأهمية والجدة والإبداع، ولا يحق له الاعتماد على قناعاته التصديقية الشخصية القاضية بعدم أهمية البحث عن الميتافيزيقيا.

2 - فضلاً عن ذلك، فوفق طريقة (راسل) في ترتيب الأولويات والأهمية ينبغي إخراج سائر أوغالب فلاسفة العصر الوسيط أو الأسكولائيين عن دائرة الأهمية، لعدم توافرهم على الصفات التي تهتم بها واقعية (راسل) وقناعاته التصديقية! والحال أننا نجد (راسل) نفسه قد ذهب عكس ذلك تماماً في تناوله الفلسفةَ الكاثوليكية وآباءها.

الغير بين سارتر وبوحديبة
تضادُّ الرؤية والمنهج

محمد سيد عيد[*]

تبني هذه الورقة المقارنة فرضياتها على أطروحتين: الأول للفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر في "الوجود العدم" ومؤاداها: «إن الغير يسترق مني وجودي وبالتالي حريتي..

إن الغير يسلبني امتلاكي لنفسي».

أما الثانية فهي للمفكر العربي التونسي عبد الوهاب بوحديبة وتفيد أن «للغيرية معانيَ ومستويات متعددة غير قابلة للانفصال عن أي تجربة إنسانية ولا تغدو سلبية إلا إذا كانت فاقدة المحبةَ».

كيف يظهر الغير والغيرية عند كل من سارتر وبوحديبة وما عناصر الوصول والفصل بينهما؟

في ما يأتي مسعى للإجابة النقدية في هذه الورقة.

المحرر

لم يكن من قبيل المصادفة أن نقارن بين ثقافتين متباعدتين أوبين مفكرين من ثقافات مختلفة. فإذا تحدثنا عن المفكر التونسي عبد الوهاب بوحديبة نقول إنه المفكر والسسيولوجي، الذي تربى في كنف الثقافة الفرنسية وتأثر بها وبمفكريها والذي يبدو واضحًا من كتاباته. فقد تأثر بكل من ميرلوبونتي وريكور والذي كان متابعًا لمحاضراتهما، وأيضًا باشلار، وكذلك تأثره بسارتر كما سيتضح.

إن أثر الثقافة الفرنسية في بوحديبة وأثر مفكريها فيه لا يمكن إنكارهما، فهي التي أسهمت في تكوين فكره، وليس أدل على ذلك من أن معظم كتاباته قد كتبها بالفرنسية. ولكنه على الرغم من

*ـ باحث في الفلسفة وأستاذ في جامعة القاهرة.

ذلك يحاول أن يتجاوز هذه الثقافة، بل أحيانًا يحاول استخدامها في تحليل ثقافتنا العربية. وهذه المحاولات نجدها في العديد من كتبه، فنجدها ـ على سبيل المثال ـ في أشهر كتبه وهو«La sexualite en Islam» (الجنس في الإسلام) والذي يرتفع فيه صوت كل من ميرلوبونتي وباشلار. وكذلك نرى محاولة أخرى، وهي ما سنتعرض إليها، وهي في كتابه «القصد في الغيرية» والتي يتعالى فيها صوت سارتر في الفصل الأول من الكتاب[1].

في ذلك الكتاب الأخير يبدأ بوحديبة من منطلقات فرنسية وينتهي بتحليل للتجربة العربية. مع أن آخر صفحة في هذا الكتاب تعرف «الغيرية» على أنها «قصد» بالمعنى الذي يقصده هسرل من هذه الكلمة. ربما محاولة لتبني المعاني الفنومنولوجية والوجودية في تحليل التجارب العربية. فهل هي محاولة للاستعانة بالغرب وبمصطلحاته لتحليل تجاربنا، أو أن الثقافة التي عاشها بوحديبة هي التي فرضت عليه هذا النوع من التحليل؟! ما المنطلقات في ضوء الازدواجية وما النتائج؟! ذلك ما سنحاول الوصول إليه في ضوء تلك المقارنة من خلال مفهوم شديد الخصوصية لدى كلا المفكرين.

يبدأ بوحديبة حديثه قائلاً:

«لابد أن نتعرض بادىء ذي بدء لإشكالية الغير الكلّية. نحن نولد جميعًا في الغيريّة ونثبت ذاتنا في نطاق الغيرية»[2]، نحن نولد في عالم اجتماعي نحن» تعني أن هناك غير هو أيضًا له «نحن» والإنسان في جوهره غيري للغير. ربما يبدو ذلك المدخل وجودياً فالغير قابع فيَّ فهو يتدخل في تكويني. إن ما يؤكد وجودية هذا المدخل هوالاستعانة بالعديد من نصوص سارتر من «الوجود والعدم»[3].

يشكل الغير خصوصية شديدة عند كل من سارتر وبوحديبة، فالغير مفروض عليَّ ولا فكاك منه فهي طبيعتي. فالغير لديهم هوالآخر أي الذات التي ليست أنا. فمنطوق كلمة «أنا» يعني أن هناك «آخر». ذلك الآخر المتعايش معي والذي يحد من حريتي دائمًا مُشكل بالنسبة لي «الجحيم» من شأني أن أتعايش معه وأن أحقق تلك الاستقلالية للذات. ثمة ثنائية هنا تواجه الإنسان في محاولة

[1]-هذا الكتاب كان في الأصل محاضرة ألقاها د.عبد الوهاب بوحديبة بالفرنسية على منبر اليونسكو للفلسفة بجامعة تونس 1998. وذلك ما يعنى التأثر الشديد بالثقافة الفرنسية، فهومفكر تعيش اللغة الفرنسية بين أصابعه.

[2]- د. عبد الوهاب بوحديبة، القصد في الغيرية، الوسيطي للنشر، تونس، 2001، ص 9.

[3]- نجد مثلاً «فالكائن الذي يُرى من طرف الغير هوحقيقة رؤية الغير»، «ففي الذات تركيب ناتج من الكائن للغير»، المصدر السابق، ص 11، 12.

تعايشه في هذا العالم، هذه الثنائية والثنائيات التي تليها نجدها في دلالة العديد من المصطلحات من بينها مصطلح «Mitsein» (الوجود مع)، ومفهوم الغير، ومصطلح «In-der-welt-sein» (الوجود-في-العالم)...إلخ. وعلى الرغم من تجاوز بوحديبة سارتر ونقده له والذي يبدو تحليلاً للظروف التي عاشها سارتر، لكنّ كلا المفكرين يعترف بالثنائيات المتضمنة داخل مفهوم «الغير».

ثنائيات عديدة إذن نجدها في مفهوم الغير. فهويعني فيما يعني أن هناك أنا وآخر، وهناك محاولة لاستقلالية الذات لكل منهما ولكنها قد تبوء بالفشل. فالغيرية هي تعايش بين طرفين، وكلا الطرفين يتشكل بينهما علاقة من نوع ما. ربما يبدي لنا سارتر أن هذه العلاقة هي النظرة أوالخجل أوالاستلاب للحرية، هي على العموم علاقة الضد لدى سارتر لا يمكن أن يتم فيها استقلالية الذات لأنني لا أعرف ذاتي إلا بذلك الآخر، إلا عن طريقه ومن خلال نظرته لي. ذلك صحيح ولكن هل سيظل هذا الآخر عقبة أمام تحقيق ذاتي واستقلاليتها؟ هل يمكن على الإطلاق الاستغناء عن مرآة الآخر لرؤية ذاتي؟ ومتى سيكون هناك مرآة خاصة بنا؟!

ما الذي أدى بنا إلى وضع مثل هذه التساؤلات السابقة. إنه التصور السارتري الذي يقرؤه بوحديبة قراءة سسيولوجية، على أن هذا التصور يجب أن نربطه بتصور كلي وهو النظر إلى الظروف التي نشأت فيها الوجودية عمومًا والنظر إلى ما عاصره سارتر من أحداث سياسية. «ألم يقتصر «سارتر» على التعبير بطريقته العبقرية على حدث عاشه شخصيًا في مناخ الحرب العالمية الثانية ثم في أعقاب هذه الحرب؟ ففي ذلك الظرف برزت مجددًا أزمة حقيقية للضمير الإنساني شهدت بها الوجودية شهادة قلقة ومتبصرة. ومع رفض الأنا الذي يصعب الدفاع عنه ومع الاحتراس من الوقوع في الشرك، أصبح من الصعب إقامة علاقات صداقة مع الغير والشعور بأن وجوده مُعطى إيجابي من المعطيات التي بها يتم تحقيق الذات»[1].

يحلل بوحديبة في النص السابق موقف سارتر من الآخر بوصفه عالم اجتماع، حيث تبدوهنا التحليلات في ضوء الظروف السياسية التي عاصرها سارتر في أثناء الحرب العالمية الثانية. حيث كانت تلك المدة هي فترة احتلال ومقاومة من الدول الأوروبية وهوما أدى بسارتر والعديد من المفكرين والشعراء والكتاب وقتها إلى التساؤل عن العلاقة مع الآخر وطبيعة العلاقة معه. فيحاول بوحديبة أن ينظر إلى هذا الموقف من الغير نظرة كلية، إنها نظرة إلى الدوافع والأسباب وراء كل هذا

[1]- المصدر السابق، ص 13.

التصور السوداوي للآخر.[1] وبالتالي فهذا التصور للآخر في ظل الظروف يحملنا إلى سؤال الهوية والغيرية، وهوما أدى بسارتر إلى حالة من الغثيان في الرد على مثل هذا السؤال. ففي وسط هذه الجثث ووسط هذا الدم والدمار وأنا أقف على قدمي وأرى ماذا يحدث من هنا ومن كل مكان ومن اكتشافي هذه الحقيقة الغيريّة وحقيقة الوجود، حيث يتبدى لي وكأن «الكل عفوي، هذه الحديقة، وهذه المدينة وأنا نفسي. وعندما يحدث أن يتحقق المرء من ذلك وأن يحققه... فعندئذ يبدأ كل شيء يطفو... ذلك هوالغثيان»[2] وسط هذه المتاهات بنى سارتر مفهومه عن الغير بوصفه ممثلاً لعلاقة الصراع والجحيم. فإما أن تقام الذات على إنقاذ الغير أويُشيد الغير على إنقاذ الذات. فلا وجود للأنا والغير في وقت واحد. وعلى العكس من ذلك نجد اعترافًا بالغير وحضوراً له: حضوراً يشارك الذات، التي ليست أنا مغلقة أوكوجيتو صورياً، بل هي ذات منفتحة حية تفسح مجالاً للحوار مع الآخر[3].

إشكالية الغير لدى بوحديبة لا تنهض إلا في سياق كلي شامل لمتطلبات العصر وظروفه الذي ينشأ فيه الأنا والآخر معًا. وحتى الغثيان بوصفه تجربة وجودية لم تكن تتفاعل وسط الفراغ. فربما ذلك التصور المرفوض لدى بوحديبة كان أحد العوامل التي بسببها لم يتخلص سارتر تخلصًا كليًا من فكرة الأنا وحدية Solipsism، فهي ما تزال من الحلول المفترضة سواء من المنظور المثالي أوغيره في إشكالية الآخر. «فمعنى الغيريّة يتبلور إذن انطلاقا من حالات «شاملة» تتدخل فيها الأبعاد النفسانية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتاريخية. وإذا كانت أزمات الضمير أسبابا موجِبة لظهور هذه النظرة الفلسفية أوتلك الغيرية، فإنه لا يمكن إهمال عناصر السياق الأخرى.»[4] تلك هي الآفاق الأرحب التي ينظر بها بوحديبة إلى الغير، وهوما يجعله يختلف عن سارتر. وذلك ما يدعنا نتساءل في ضوء هذا الاختلاف عن مكانة الغير في فلسفة سارتر والتي تخالف نظرة بوحديبة، بعبارة أخرى، عن السياق الذي يتحدث فيه سارتر عن الغير.

إن مشكلة الغير لدى سارتر من بين المشكلات الرئيسة التي تناولها في معظم رواياته الأدبية، أما عن

[1]- ربما يعود هذا التصور مرة أخرى هذه الأيام وإن كان بصورة أكثر فجاجة، حيث انتشرت لغة الدم والقوة ليست بصورة الحرب العالمية بين الدول الأوروبية فقط، بل انتشرت في العالم كله، فربما هذه الأيام لا نعود إلى سارتر وتصوره عن الآخر بل نعود إلى لغة هوبز ونيتشه في حديثهم عن الآخر فهم أكثر ملائمة لما نحن فيه الآن.

[2]- نقلا عن د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط3، 1987، ص 147.

[3]- يتجاوز بوحديبة السياق الديكارتي للذات والأنا كما يتجاوز السياق المثالي الألماني خاصة لدى كانت ونيتشه باتجاه لم يظهر إلا في أواسط القرن التاسع عشر والذى سيتبلور في القرن العشرين، وهو تصور يمكن أن نطلق عليه التصور الأنثروبولوجي في مقابل التصور الميتافيزيقي. والحقيقة أن بوحديبة يضيف أبعادًا أخرى تتجاوز التصور المثالي الميتافيزيقي القديم مؤكدًا العناصر المختلفة أوعلى السياق الكلي الذي يتشكل فيه الأنا. فهنا نكون بإزاء كوجيتومغاير للكوجيتو الذي قدمه ديكارت والكوجيتو الذي نجده لدى فرويد ونيتشه وماركس.

[4]- د. عبد الوهاب بوحديبة، القصد في الغيرية، سبق ذكره، ص 17.

الحديث الفلسفي الصريح فهو في «الوجود والعدم»، وهوكتاب شاهد ظهوره الحرب العالمية الثانية عام 1943، وجاءت ترجمته العربية قبيل حرب يونيو 1967 بعام. وعلى الرغم من هذه الظروف المحاطة بالكتاب لم يشهد أولم يكن له أي علاقة بظروف الحرب، فهو«بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية» لما قاله هيدجر في «الوجود والزمان»، وعلى الرغم من ذلك فإن بعض الباحثين قالوا إنه بحث في السكسيولوجيا أكثر من كونه بحث في الأنطولوجيا. والبحث في الغير لدى سارتر يأتي ضمن القسم الثالث من الكتاب. إذ يأتي الغير ضمن التقسيمة الثلاثية للوجود. فالوجود في ذاته en soi وهوما يشكل القسم الأول الذي يناقش فيه سارتر مشكلة العدم، والوجود لذاته pour soi وهوما ناقشه سارتر في القسم الثاني، أما الوجود للغير pour-autrui فهوموضوع القسم الثالث، أما القسم الرابع فهويناقش المعضلتين المتبقيتين في فلسفة سارتر كلها وهما الحرية والملك، وهي مشكلات ناتجة من العلاقة بين الأنا والآخر مثلها مثل مشكلة الغثيان والعبث.. إلخ. السياق الذي يتحدث فيه سارتر إذن سياق أنطولوجي وجودي من الدرجة الأولى، وحتى حين يتحدث عن العلاقة العينية مع الغير فهودائمًا ما يلجأ إلى السياق الأنطولوجي. إن هذا السياق كان حاضرًا بصورة كبيرة بامتداد الكتاب، مما يزيد من صعوبته. أما عن العناصر الأخرى التي نجدها فهي خادمة أوفي داخل هذا السياق.

ذلك هوالمدخل وهذا هوالسياق الذي يتحدث من خلاله سارتر عن الغير، وهويختلف كليةً عن السياق الذي يتناول فيه بوحديبة الغير. فالعنوان الفرعي لكتابه –على سبيل المثال- هو«بحث حول التجارب العربية الإسلامية». إن براعة بوحديبة تكمن في تحدثه في موضوعات الفلسفة بقراءة المؤرخ وعالم الاجتماع. وهوما نجده في «الجنس في الإسلام»، إذ لا يعرض لتصورات مجردة بل يحلل المفهوم في التجارب العربية الإسلامية، ويرى مغزاها وهو يريد أن يوضح بلغة هادئة مفهوم الحضارة العربية للغير وكيف يمكن أن نتجاوز إشكالياته.

ومن ثم يصبح من الطبيعي أن تكون النظرة إلى الغير مختلفة كليةً، ولكي ندرك هذا الاختلاف لنتأمل قليلاً كلمات بوحديبة: «ستنمثل أهداف هذا البحث حول مجتمعنا العربي الإسلامي في تفكيك آليات الرفض وإبراز مشروعية رفض الرفض والعمل على ألا يتنافى استقلالي وحريتي مع استقلال الغير وحريته.»[5] حيث يتبدى للأذهان من العبارات الأخيرة أن بوحديبة سيقوم بتحقيق هدفين: الأول هو التحليل والثاني هوالإصلاح والنقد. وتلك هومهمة عالم الاجتماع والمفكر معًا.

ليست مشكلة الغير إذن محض مشكلة أنطولوجية بالغة العمق نتناقش فيها بلغة فلسفية معقدة

[5]- المصدر السابق، ص17.

ويمكن أن ننسج منها خيالاً في روايات طويلة وقصيرة، بل الغير ينشأ من أزمة واقعية من تساؤلات تثيرها الأنا وتعيشها مع الغير، فالغير هومعايشة حقة. صحيح أن سارتر والوجودية أقروا أن هذه التجربة معيشة وحية مع الآخر، ولكن هذا الطابع الأنطولوجي الذي يفرضه سارتر على العلاقة بيني وبين الآخر يصيب علاقتي به بشيء من المحدودية والجفاف، بل ربما يجعلني أرى الآخر بصورة مشوشة. كيف يحدث هذا وكيف يتسنى لنا أن نأخذ صورة صحيحة عن الآخر؟ ذلك ما سنتعرف إليه حين نتعرف مدى العلاقة مع الآخر.

إن مشكلة الغير لدى سارتر لها دواعٍ من الواقع، فالواقع يعلن عن حضوره فيها. فتمثل الآخر وعلاقته بالأنا على أنها صراع دائم ذلك نوع من الحضور قد جعل بوحديبة ينظر إلى سارتر نظرة كلية شاملة للسياقات الممكنة كلها. ويكفي فقط أن ندرس وضع النظرة لدى سارتر في البناء الأنطولوجي للغير حتى يتبين لنا حقيقة الصراع التي تتم بين الأنا والآخر. فالناظر والمنظور إليه لدى سارتر يتحول كل منهما إلى مُشيء كل منهما للآخر، فكل طرف منهما يحول الآخر إلى موضوع بمجرد النظر إليه. «هذه المرأة التي أراها قادمة نحوي، وهذا الرجل الذي يعبر الطريق، وهذا الشحّاذ الذي أسمع غناءه من نافذتي - هم بالنسبة إلى موضوعات، ما في هذا ريب.»[1] وبالتالي من شأن الغير هو الآخر أن يجعلني موضوع بنظرته إليَّ، من هنا تتحول الأحاسيس والمشاعر التي أحس بها وأتصرفها مفروضة عليَّ من قبل الآخر، فأحاسيس الحياء والخجل مثلاً هي أحاسيس تنشأ عن وجود الآخر وليس عن وجود أنا. وسارتر يوضح من خلال التحليل المسهب لمثال «المتلصص» أن هناك تبادلَ تشيؤ بينى وبين الغير، ذلك الاستلاب ليس من قبل المتلصص لما ينظر إليه، ولكن من قبل المنظور إليه للناظر.

يقول سارتر «إن الغير هوالموت المستور لإمكانياتي، من حيث إني أعيش هذا الموت بوصفه مختبئًا في العالم... فإنه في الهزة التي تحركني حين أدرك نظرة الغير، فثمة فجأة استلاب لطيف لكل ممكناتي المترتبة بعيدًا عني، في وسط العالم، مع موضوعات العالم.»[2] هكذا يكون «المتلصص» مستلبًا في إمكانياته بعدما كان هوالسالب لممكنات الآخرين، فهومتوقع في كل لحظة أن يأتي الغير ويقبض عليه ويمسك بمخنقه، فالغير يفرض عليه حركته وألا ينطق ببنت شفه. وذلك في مقابل استقراء بوحديبة لمفهوم النظرة المتبادلة بين الجنسين على أنها فضح لحقيقة كل منهما، حيث «أصبحت النظرة.. موضوعات لدراسات مسهبة ومحلاً لتوصيات دينية دقيقة.. فالتقاء الجنسين وجهًا لوجه كما

[1]- سارتر، الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966، ص 426.

[2]- المصدر السابق، ص 444.

يدركه الإسلام، يحول كلا الشريكين إلى كائن منظور، بمعنى انكشاف جوهر كليهما، وذلك من خلال النظرة المتبادلة»[1]. إنه أقرب ما يكون بحوار النظرات الذي يتم فيه الكشف عن كلا المتحاورين من خلال النظرة، إنها عملية كشف أصيل يتحقق في النظرة. وذلك على عكس ما يؤكد عليه سارتر حين يتعرض للشعور بـ«الخجل» «فهوخجل من الذات، إنه تعرُّف كوني أنا تمامًا هذا الموضوع الذي ينظر إليه الغير ويحكم عليه.»[2] فتبدوالعلاقة لدى سارتر على أنها صراع دائم بين طرفين يحاول كل طرف أن يتربص للطرف الآخر بصورة عدائية وكأنها محاولة لاحتلال أحد الأطراف لوجود الآخر، ذلك ما نجده في موقف المتلصص وحتى في موقف العلاقة العينية مع الآخر، حيث يتأكد هذا المعيار. ولكن ما الأسباب التي دعت سارتر إلى التوصل لهذه الطبيعة من العلاقة بالآخر؟

إذا أدركنا الأسباب التي دعت سارتر لتحديد طبيعة تلك العلاقة بالغير لأدركنا الفروق الجوهرية بين سارتر وبوحديبة في تصور كليهما الآخر. ومن أهم هذه الأسباب والفروق في ذات الوقت هي محدودية الرؤية التي ينظر بها سارتر للغير على أنها علاقة قائمة بين طرفين كل منهما يضع الآخر موضوعاً أمامه والذي قد يضعه موضعًا للاستلاب. وذلك في مقابل تمييز بوحديبة أنواعاً عديدة من الغير داخل الثقافة العربية. نميز في صلب مجتمعاتنا العربية الإسلامية أربعة أنواع من الغيرية: الغيريّة المطلقة المتسامية، وهي التي تؤسس علاقات الإنسان بالله، وغيرية الغيب وهي التي تتولى التعبير عن استيهاماتنا الخاصة وتأتي يتحاور فيها الإنسان مع عالم الأرواح وأهل الغيب، والغيرية في الأخوة وهي الحياة مع الجماعة ووحدة الشعور، وأخيراً الغيريّة الحركية بواسطة المفاضلات النشيطة وهي التي تنظم علاقاتنا مع الإنسانية بأكملها»[3].

إن ما يضيفه بوحديبة من أنواع الغير والذي لا تسمح به فلسفة سارتر هوالغيرية المتسامية. وذلك لأن وجود الإله في فلسفة سارتر هو رغبة مستحيلة التحقق وذلك طبقًا للبناء الأنطولوجي لفلسفته. صحيح أن سارتر افترض إمكانية ثالثة وهي إمكانية موجود ـ لذاته ـ في ـ ذاته، أي تركيب من الإمكانيتين السابقتين يمكن أن يطلق عليها اسم الله. ويمكن لهذا الموجود أن يفسر أصل الأشياء، ويمدنا بالأساس الميتافيزيقي - الذي نوده - للعالم... لكنه سرعان ما استبعده بمجرد ما قرره وافترضه، فما من شيء هناك مثل هذا الموجود -لذاته-في -ذاته. والسبب هوأن التوحيد بين الوعي والوجود الكثيف الصلب يؤدي إلى القضاء على الوعي ذاته وانمحائه. والواقع أن ـ رغبة

[1]- د. عبد الوهاب بوحديبة، الإسلام والجنس، ترجمة هالة العوري، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط 2، 2001، ص 71.
[2]- سارتر، المصدر السابق، 439.
[3]- د. عبد الوهاب بوحديبة، القصد في الغيرية، ص33.

ـ الـ «ما هو لذاته» كما تصورها سارتر، رغبة غامضة، لأنه عندما يظل وعيًا، فإنه يظل ناقصًا غير كامل، إذا ما حاول أن يصبح «ما هو-في-ذاته» فإنه ليحطم نفسه[1].

بينما من الجانب الآخر نجد لدى بوحديبة تأكيداً على تلك العلاقة الوطيدة التي تتم بين الإنسان والمطلق والتي تتأكد وتزداد إغالاً في كل لحظة، وذلك ما يتم من خلال العبادة اليومية التي يقوم بها المسلم والتي يتم فيها التواصل بين النسبي والمطلق. والتغير الأساسي لدى بوحديبة يكمن في المجتمعات الإسلامية والدين الإسلامي بصورة خاصة واعترافهم بأن هناك مطلقاً يتجاوز ذلك النسبي، ذلك النسبي الذي تصور سارتر أنه لا أحد غيره في الكون، وأنه على الرغم من نسبيته فمن المستحيل أن يوجد ما يفوقه. إن المأساة الحقيقية للإنسان السارتري هي مأساة الألوهية. فتحالفه مع كل من الوجود وقوة الوعى العادمة، يسوقه نحوالعلو، بحيث إن أشد دوافع حياته جذرية هو أن يكون إلهًا، لا يوجد ولا يمكن أن يوجد. هذه هي ماهية التركيب الإنساني الحقيقية: «الإنسان في جوهره رغبة في أن يكون إلهًا»[2] وذلك في مقابل بناء العلاقة بين المطلق والنسبي عند بوحديبة على التواصل والتباعد. فالمطلق هنا رغم تباعده إلا أنه حاضر في كل لحظة فهوأقرب إلى المؤمن من حبل الوريد، ليس هذا فحسب بل إن المؤمن يمكن له الحوار مع المطلق حين يتعبد ويدعو ويقرأ القرآن.. إلخ. وهنا نجد بوحديبة يبدأ بالاستعانة بالتصوف الإسلامي وبابن عربي، فقد استعان بالحديث القدسي «كُنتُ كنزًا لم أُعرف فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم فعرفوني» فالمخلوقات، بما فيها الإنسان، تنبثق من إرادة الله اقتسام كنز ذاته تعالى وذلك بواسطة المعرفة. لقد «أراد» الله أن يكون واحدًا «للإنسان». فالإنسان منبثق من رغبة إلهية. فإذا كان الإنسان بهذا المعنى كائنًا لله، يصبح الله ذاته مركزًا لعلاقة متميزة بالإنسان[3].

تلك علاقة بالآخر من طبيعة لم يعرفها سارتر، هي علاقة تقوم على التواصل والمحبة، فكل طرف هومن أجل الغير، فربما هي تضحية مشتركة، فالغير هنا لدى الصوفية هو«الحبيب»، إنها علاقة تبادل الحب وليس النفع وتبادل الامتلاك. إنها ليست سلطة تُفرض من المطلق على النسبي ولكنها عشق. «وليس خضوعًا وخوفًا وارتعادًا بل عبادة ومحبة. وقد يبلغ الإنسان الغيب ويدرك سر الوجود /الكائن كما يقول «هايدجر». ولقد برزت الأنطولوجيا اللاهوتية الإسلامية هذا الغياب/التسامي، ولكن في

[1]- د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص 140، 141.

[2]- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1973، ص 516.

[3]- د. عبد الوهاب بوحديبة، المصدر السابق، ص 36.

نطاق جدلية القريب والبعيد، والظاهر والخفي وحضور المطلق وتباعده»[1] تلك علاقة تقوم على المحبة وليس الصراع، محبة قائمة بين طرفين بعيدين وهما قريبان في الوقت ذاته، ولكنه ليس قرباً مكانياً، إنه قرب روحي وجداني، فليس ثمة ثنائيات وتناقضات ولكن ثمة محبة والتحام حتى إنه قد يصل إلى التوحد لدى المتصوفة وذلك ما نجده عند الحلاج والبسطامي مثلاً.

أما الغيريّة الغيبية فهي لا ترى أن الغير مطلق ولكنه غير منظور سواء كان ملائكة أو جناً. ويكفي أن نقرأ ما يقوله بوحديبة في فقرته الأخيرة من حديثه عن هذا النوع من الغيرية: «إن «الجن» الغامضة، والتي «نراها» على الرغم من غموضها، ليست في الواقع إلا قراءتنا المزدوجة وبدائلنا السلبية وموضوع رغباتنا. أننا نتجسد فيها، ربما لامتلاك أنفسنا امتلاكًا.. وهكذا تتحقق إنسانيتنا فينا ونتحرر.. هنا يختلف الغير عني اختلافا يجعلني لا أدركه إلا بأسلوب التخيل ويظل كائناً غيبياً. وهوعلى بعد شكله وغيابه عن عيني محسوس وقريب كل القرب. هل يكون هذا الغير مجرد انعكاس لذاتي، ليس إلا قريناً أوبديلاً؟».

لم يكن النص السابق محاولة من بوحديبة للتأكيد على الجوانب الغيبية في الحضارة الإسلامية ولكنها إظهار لنوع من الغيريّة لاينهض على أساس فقدان الوعي بالذات ولكنه نوع من الغيريّة ينشأ على أساس امتلاك الذات. فعند سارتر الغيريّة تتأسس على وجود طرفين هما أنا-آخر، بينما في هذا النوع من الغيريّة قد تقوم الغيريّة على طرف واحد وهوالأنا وتقوم الذات بتجسيد نفسها في صورة هذا الكائن الغيبي. إنها محاولة نفسية للتعرف إلى الذات بالذات وليس بالآخر، هي محاولة لإيجاد مرآة خاصة بنا نرى فيها ذواتنا، بينما عند سارتر هي محاولة لرؤية الذات في مرآة الغير فالغير وحده هوالذي يمتلك المرآة وهوالذي من خلاله نرى صورتنا التي يفرضها علينا. فربما يجسد هذا الكائن الغيبي أعماقنا. وكأن الخيال يجسد شخصية «جنية» تتحقق فيها كل ما يرفضه في الظاهر ويهرب منه. وهذا الغير يختلف عنى لدرجة أنني لا أستطيع أن أدركه إلا بالتخيل. والخيال هنا ربما يعد عنصرًا مفقودًا في علاقة الأنا بالآخر لدى سارتر في إطار النظر إلى ذلك السياق الأنطولوجي الكلي الذي وضعه سارتر للحديث عن الغير. إن هذه الاستقلالية وهذا التأكيد على الذات هو ما يفتقده سارتر صراحةً، ففي أخص التجارب الذاتية مثل التأمل لا يمتلك الأنا استقلاله الذاتي. أما لدى بوحديبة فمن خلال تعمقه الشديد في التجربة العربية قد تجاوز تلك النظرة الجافة المغلقة للآخر. لقد قولب سارتر نفسه داخل ذلك الإطار الأنطولوجي، وحين فكر في الخروج عنه ضعفت كتابته

[1]- المصدر السابق، ص 39.

ووقعت في التناقضات وذلك ما حدث في كتابه «نقد العقل الجدلي».

لقد تغيرت وجودية سارتر في الكتاب الأخير بصورة ملحوظة، فلم تصبح الوجودية الأنطولوجية المعهودة التي نجدها في «الوجود والعدم» بل أصبحت وجودية ديالكتيكية لا تنظر إلى الوجود لذاته بوصفه نوعاً من الوجود الأنطولوجي ولكن بوصفه عاملاً فاعلاً في العالم، والمشروع projet ليس فقط هوذلك المشروع الأنطولوجي ولكنه أصبح مشروعًا عمليًا أيضًا لتحقيق أهداف عملية ومادية ملموسة. وهكذا الحال أيضًا بالنسبة لعملية «التجاوز» أو«التعالي»، فإنها لم تعد عملية ذاتية زئبقية يقوم بها «الموجود لذاته» في سعيه المستمر وراء ذاته، بل أصبحت مجرد تعبير عن «الوجود خارج الذات»، في علاقته بالآخر، طبيعيًا كان أم بشريًا، من أجل تحقيق ضرب من «الوساطة» بين تقبل المعطيات الخارجية من جهة، وتحقيق دلالاتها العملية في العالم الخارجي من جهة أخرى[1] والحقيقة أن هذا ليس عدولاً عن موقف سارتر والنظرة الأنطولوجية ولكنها صورة أخرى له ربما مكملة له. بينما ما يمكن أن نقوله هنا إنه حتى في الديالكتيك لدى سارتر هو أيضًا ديالكتيك بين الإنسان والمادة، فهويضع الإنسان بصورة رئيسة في الكون، إنها ديالكتيكية لا تفقد الإنسان ووجوده الأنطولوجي بأى حال من الأحوال بل تؤكد هذا الوجود.

العلاقة إذن إما محبة أوصراع، فنقيم الحوار مع ذلك الآخر على تعدد أنواعه أو ندخل معه في صراع امتلاك. يفسح بوحديبة أنواعاً من الآخر يمكن أن يقام معها شكل آخر من العلاقة غير قائم على الصراع ولكنه قائم على المحبة والحوار. فحوار مع الله في شكل يومي على الرغم من مطلقيته اللامتناهية وتباعده، كذلك يفسح علاقة مع الخفي الذي قد يتحول إلى حوار مع الذات وليس مع الآخر. وربما هذا الأخير محاولة للانتباه إلى الذات، ربما محاولة للتوصل للتأمل الحق ليس بالتنجيم وليس تشجيعًا على الخرافة ولكنها تساؤلات يثيرها في هدوء حتى ننتبه إلى الذات ونستمع إليها، محاولة منا للتعرف إليها قبل التعرف إلى الآخر. إنها محاولة لتجاوز تلك العلاقة مع الغير على أنها علاقة إنسانية محضة، محاولة إلى إيجاد مثل أعلى للعلاقة مع الغير وليس أمثل وأكمل من العلاقة مع الله، فهي علاقة محبة بلا حدود لن يستطيع سارتر بأنطولوجياه أن يتوصل إلى تلك العلاقة الحميمة.

يؤكد سارتر العلاقة بالغير/الآخر بوصفها علاقة (جسد-جسد)، ذلك ما نلحظه منذ قراءتنا

[1]- د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، 1968، ص ص 509، 510.

العنوانات التي يتناول فيها الوجود للغير فهي كالآتي:

وجود الغير (ويتضمن فقرة بعنوان النظرة)

الجسم (ويتضمن الواقعية، والجسم للغير، والبعد الأنطولوجي الثالث للجسم)

العلاقة العينية مع الغير (وهويتضمن الحب، اللغة، تعذيب الذات، الشهوة، الكراهية، السادية)

فعن علاقة الحب مثلاً، يتدخل الجسد على أنه عنصر أساسي فيه. فيتحدث سارتر عن الجسد بصورة رئيسة في علاقة الأنا بالآخر. فيقول عن الحب «إن فكرة التملك هذه، التي بها كثيراً ما يفسر الحب، لا يمكن أن تكون أولية، في الواقع. فلماذا أريد تملك الغير اللهم إلا إذا كان ذلك من حيث أن الغير يجعلني أوجد؟ لكن هذا يتضمن نوعًا من التملك: إننا إنما نريد أن نتملك حرية الغير من حيث هي كذلك»[1] وهنا يكون الحب محاولة من الأنا لامتلاك حرية الآخر. ولقد سبق وأن ذكر أن الامتلاك يتم من خلال النظرة وهوامتلاك جسدي «إنني مملوك للغير، ونظرة الغير تحدد جسمي في عرائه، وتولده، وتنحته، وتنتجه كما هو، وتراه كما لن أراه أنا أبدًا»[2].من هنا كان الامتلاك الجسدي، هو أحد جوانب امتلاك الآخر لي في الحب وأيضًا امتلاكي للآخر، فهو امتلاك جسدي مشترك. ولكن ذلك لا يعني أن العلاقة بالآخر هي فقط علاقة جسدية، وإلا كانت علاقة خارجية، فعلاقتنا بالغير يجب أن تقوم على سلب داخلي negation interne قبل كل شيء. وأنا أدرك الغير أولاً على أنه الذات التي تحيلني على موضوع، ثم الذات التي تحيلها ذاتي على موضوع. فالجسم إذن ليس هوأول ما نلقاه عن الغير، وإنما نلقاه بعد ذلك. وجسم الغير هووجهة النظر التي أستطيع أن اتخذ عنها وجهة نظر أخرى (هي جسمي) وهوالأداة التي أستطيع استخدامها (أوالتي تقاومني). فجسم الغير إذن هوتعاليه بوصفه أداةً transcendence-instrument بعد أن تجاوزته نحوأغراضي الذاتية الخاصة، وتصبح معرفته بي موضوعًا لمعرفتي أنا، ولكنها تظل خاوية لأنني لا أستطيع أن أدرك الفعل الذي به يعرف، لأن هذا الفعل عن تعالٍ خالص[3].

ذلك في مقابل أن بوحدية ينظر إلى الحب بصورة مغايرة تمامًا «فالحب حركة تجاوز بها الإنسان ذاته، يتفوق عليها في اتجاه الآخرين»[4]وكذلك الحب لديه هومحاولة للتكامل بين الزوجين «فالحب

[1]- سارتر، الوجود والعدم، الترجمة العربية، ص 592.
[2]- المصدر السابق، ص 588.
[3]- د. فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص 52.
[4]- د. عبد الوهاب بوحديبة، الإسلام والجنس، الترجمة العربية، سبق ذكره، ص 129.

الصادق الذي تصاحبه الرغبة الملحة يعد سبيلاً إلى تحقيق الانسجام الكوني»[1]وبالتالي فربما تكون المسألة هنا معكوسة. فعند سارتر قد يكون الحب قائمًا على الجنس، بينما لدى بوحديبة الجنس هوالقائم على الحب وهوالسبيل لا لانفصال الموجودات إلى واحد وآخر ولكن للتكامل والاتحاد بين الاثنين الذكر والأنثى، إنها الغاية التي من أجلها الجنس «إن الحب يحكم الكون، والذكورة والأنوثة تنوع في الوحدة، وتأتي من هنا أهمية الجنس وقوته التطهيرية»[2].

وبذلك تصبح العلاقة العينية مع الغير كما يتصورها بوحديبة تختلف عن العلاقة العينية التي يرسمها سارتر في «الوجود والعدم». فإذا كان الجنس يضعه سارتر ضمن التصور الأنطولوجي على أنه يمثل إحدى علاقات الوجود للغير Pour-autroui، فإن هذا التصور يكون تصورًا جزئيًا عندما نضعه أمام تصور بوحديبة الشامل، والذي يستخرجه من القرآن الكريم، على أنه يمثل ذلك الوسيط الذي يجمع بين ثنائي من إحدى الثنائيات التي يشتمل عليها الكون. «إن الرؤية القرآنية للجنس رؤية كلية وشاملة، حيث تعتمد الأسس الكونية والاجتماعية والسيكولوجية على وحدة الجنسين، ليشتمل الجنس على عملية الإبداع والتناسل ضمن أطر التكامل والشهادة»[3] وهنا تكتسب العلاقة العينية مع الآخر أبعادًا أخرى يمكن أن نطلق عليها أبعادًا كونية (كوزمولوجية)، وذلك في مقابل البعد الأنطولوجي الضيق لدى سارتر.

فلم يستطع سارتر أن يصل إلى علاقة تفوق تلك العلاقة الامتلاكية التي يتم من خلالها تبادل الامتلاك بين الأنا والآخر سواء أكان هذا الامتلاك جسديًا أم امتلاك التعالي والحريات، بينما من الناحية الأخرى كانت العلاقة لدى بوحديبة تتسم بصفات أخرى ولها دلالات واسعة وذلك في إطار تصور علاقة المحبة والحوار المتبادل بين الطرفين. لكن المحبة ليست التي يتم فيها صراع التملك كما هي عند سارتر ولكنها المحبة التي يتم فيها العطاء بلا حدود والذى يتم في نهايته التوحد بين الأنا والآخر وهوما حدث لدى الصوفية. ومن الطبيعي بهذا التصور للعلاقة بالآخر أن يرفض سارتر التحاور مع الآخر وذلك لأنه يمثل له «الجحيم»، وأي محاولة لمجرد تبادل النظرات هي صراع وليست حواراً، بل سيتحول الحوار إلى حوار استراتيجي يتم فيه تربص كل طرف بالآخر.

هكذا كان الغير عند بوحديبة محاولة لتجاوز نظرة سارتر للغير، وذلك على الرغم من البداية

---

[1]- المصدر السابق، ص 138.

[2]- المصدر السابق، ص 38.

[3]- المصدر السابق، ص 37، 38.

السارترية. ففي مقابل الغير الأنطولوجي لدى سارتر كان الغير يُنظر له نظرة كلية شاملة. وعن لغة الحديث عن الآخر نجدها تنوعت بين اللغة الانطولوجية الجافة واللغة الروائية التي يحاول فيها سارتر أن يُدخل لغة الخيال على الرغم من السياق الأنطولوجي المحيط بمفوم الغير. وذلك على عكس بوحديبة الذي كان يتحدث بلغة سسيولوجية وفلسفية وتاريخية في آن، وذلك لم يعن أنه تخلٍّ عن عنصر الخيال، إذ جعل هذا العنصر هو الأساس في الغير الغيبي. فمع انطلاق كليهما من نقطة التعايش مع الآخر لكنّ كلاً منهما اختلف في طريقة التعايش، فهي إما صراع وتعامل مع الآخر بوصفه الضد أوالشبيه، أو أن نتعامل مع الآخر بصورة الحب والحوار المفتوح لزيادة التعرف إلى الآخر.

كانت المنطلقات إذن لدى كلا المفكرين وجودية، ولكن على الرغم من ذلك كانت الوجودية من نوع مختلف لدى كل منهما وذلك رغم المصطلحات التي تبدو مشتركة والمفاهيم التي تبدوواحدة. والسؤال الآن موجه لنا ولمجتمعنا العربي والذي أفرز ذلك النوع الذي ينتمي إليه بوحديبة، فالسؤال هو ما التصور الذي نحتاج إليه من هذه الوجوديات المتعددة؟ وأي صورة للآخر نعتمد عليها هل صورة الآخر لدى سارتر هي الأمثل الآن في تقبلها؟ أو نحتاج إلى الصورة التي يطالعنا بها بوحديبة من عمق الحضارة الإسلامية؟ هل نحن محتاجون إلى الآخر الذي يجلب لنا الغثيان أو نحن بحاجة إلى آخر يحتوينا ونحتويه نتحاور معه ويتحاور معنا؟. وإذا سلمنا بأحد من الآخرين فهل سنقبل القيم التي يفرضها علينا ذلك الآخر المختار؟ نقبل حب التملك أو حب التوحد، حب سارتر أو حب ابن عربي! نحن بحاجة إلى النظر إلى الواقع، هل الواقع الذي نعيشه يحتاج إلى سارتر آخر أو إلى آخر يقبل الحوار؟ ألسنا الآن نعيش الغثيان! ومذ متى نحيا الغثيان! هل الواقع حقًا هوالذي يفرض علينا نوع الآخر أو أننا بحاجة إلى التعرف إلى الإنسان الحق حتى نجيب عن سؤال اختيار الغير.

المصادر والمراجع

1 - جان بول سارتر: الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966

2 - د. عبد الوهاب بوحديبة: الإسلام والجنس، ترجمة وتعليق هالة العوري، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط 2، 2001

3 - د. عبد الوهاب بوحديبة: القصد في الغيرية، الوسيطى للنشر، تونس، 2001

4 - جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة د. فؤاد كامل، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1973

5 - د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ط 1، 1968

6 - د. فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، د.ت

7 - د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1987

بين مركزيّـة الأنا الغربية وميلاد الأصوليات
نقد غارودي للذاتيّة الغربية

نصر الدين بن سراي [*]

أخذ الاهتمام بمركزية الغرب في العصر الاستعماري خلال القرنين التاسع عشر والعشرين مساحة وافية من الجدل في الوسطين الفكري والأكاديمي.

هذه الورقة تناقش جانباً مهماً من القضية، إذ يتناول الباحث الجزائري نصر الدين بن سراي الكيفية التي قارب فيها الفيلسوف الفرنسي الراحل روجيه غارودي قضية الأصولية الغربية ومظاهرها وخطابها حيال الآخر العربي والإسلامي.

المحرر

من أهم المظاهر التي تعد بارزة في الحضارة الغربية الحديثة بروز أنواع شتى من الإيديولوجيات والأفكار التي تندرج في سلّم التطرف الشديد، وهوما اصطلح على تسميته بالأصوليات. وهذا المصطلح الذي يعد في المخيال الثقافي والإجتماعي والسياسي العربي جد حديث، لكن تكاد تكون تلك التصورات من أهم الأفكار التي كونت الغرب الحادث، وفي هذه المقاربة حاول روجيه غارودي الكشف عن تلك الأفكار التي كونت الغرب الطارئ كما يسميه، وكانت تلك الأفكار التي يستهجنها اليوم ويسعى لمحاربتها، هي البنية الأساسية التي أسهمت في تشكله وبلورة حضارته، إذ نرى تمظهراتها في الجوانب العالمية اليوم، في السياسة والاقتصاد والإعلام وغيرها من التجليات التي تبرهن على حقيقة ألا وهي أن الغرب لازالت تحكمه إيديولوجيات أصولية ينطق منها وتحدد تصوره ورؤيته إلى العالم، وهي قصة الأفكار التي لازالت تسكن في البنى الأفكار المضمرة للغرب.

يعد روجيه جارودي من أهم الفلاسفة الفرنسيين، بل في الغرب الذي، وجه سهام نقده للحضارة

---

*- باحث وأكاديمي ـ الجزائر.

الغربية، التي تحتوي جوانب لا إنسانية في حضارتها، وإن ادعت الإنسانية. نحاول في هذه الورقة بيان بعض أوجه الأفكار التي شكلت الغرب، انطلاقا من نقطة التمركز على نفسه، وتحيزه لكل ما هوغربي، إلى زمن تشكل الأصوليات التي تحكم الغربي إلى اليوم.

يحاول جاودي استنطاق اللحظات الأولى لتكون هذه الأنا بداية مع دكتور فاوست، كما دونه كرستوفر مارلو، وانتهاء بالنزعات العرقية والأصولية المعاصرة النازية والستالينية.وكيف ساعدت هذه التصورات في صياغة العالم المعاصر.

ـ ليصل جارودي في النهاية إلى نتيجة خطيرة جداً مفادها أن الأصوليات جميعها في العالم اليوم هي نتيجة أو رد فعل على الأصولية الغربية. مما يضع الفكر الغربي أمام إحراجات يتعسر على صاحب لب سليم أن يتفلت منها، كما نجد قليلاً من الكتاب ومفكري الغرب يعرضون تلك الحقائق بوجه ناصع بأدنى شك أوريب.

ـ وسيكون الإشكال الرئيس الذي يسعى جارودي الإجابة عنه ههنا: كيف شكلت نقطة التمركز الغربي حول ذاته إلى ميلاد الأصوليات بشتى اختلافاتها وإيديولوجيتها؟ وما أهم الحمولات التي شكلت الغرب الطارئ؟

أولا/ التمركز الغربي حول الذات:

تعد نزعة التمركز حول الذات[1]، إحدى السمات البارزة؛ التي شكلت الطابع العام لتاريخ الفكر الغربي، وفلسفته ورؤيته إلى العالم، هذه الإيدولوجيا التي مكنت الذات الغربية لتجعلها سيدة العالم؛ ولعل النواة الأولى لهذه الفكرة، كانت مع أفكار الحداثة الأولى وهي مسلمة كريستوفر وذلك في «الفرض الأساسي لـ: مارلوا، في كتابه **فاوست**، الذي أعلن مسبقاً، وفاة الإله **(أيها الإنسان، عن طريق عقلك القوي، تصبح إلهاً، المالك**

[1]- «متمركز حول الذات- متمركز الأنا **ego centric** الشخص الذي تتحكم في سلوكه اهتماماته، ويتسم بعدم الحساسية لحاجات الآخرين وتعبيراتهم واستجاباتهم، وهوأكثر شيوعاً في السلوك اللغوي عند الأطفال» فؤاد أبوحطب، محمد سف الدين فهمي، معجم علم النفس والتربية، القاهرة مصر، الهيئة العامة لشنون المطابع الأميرية ج1، **1984**، ص **50**
ويطلق عليها أيضا أنوية **Egocenterisme** وتعني: أ - نزوعاً إلى رد كل شيء إلى الذات.ب- بمعنى مختلف أطلق ج. بياجيه هذه المفردة على السمة النفسية للطفل، السمة التي تكمن في أنه لا يعاني الحاجة إلى إيصال فكرته للآخر، ولا يعاني التقيد بفكرة الآخرين.ج- في الأخلاق، حب للذات حصري أومفرط، سمة ذلك الذي يستلحق مصلحة الغير بمصلحته الذاتية ويحكم من هذه الزاوية على كل الأشياء.د- نظرية تجعل من المصلحة الفردية المبدأ التفسيري للأفكار الأخلاقية والمبدأ القائد للسلوك» أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، بيروت لبنان، منشورات عويدات تعريب. خليل أحمد خليل، ط**2**، **2001**، ص **55**، ص **329**، **330**

والسيد لكل العناصر)»[1]، وهي سيادة الإنسان عن طريق استخدام العقل، وتكريس لفكرة مركزية الإنسان.

فإذا تناولنا كلمة التمركز التي اشتقت من كلمة المركز، والتي توحي بمعنى المرجع، نجد أنه جاء معناها في معجم لسان العرب بما يأتي: «**والمَراكِزُ: مَنَابِتُ الأَسنان. ومَرْكَزُ الجُنْد: الْمَوْضِعُ الَّذِي أُمروا أَن يَلْزَمُوهُ وأُمروا أَن لَا يَبرَحُوه. ومَرْكَزُ الرَّجُلِ: موضعُه. يُقَالُ: أَخَلَّ فلانٌ بمَرْكَزِه. وارْتَكَزْتُ عَلَى الْقَوْسِ إِذا وَضَعْتَ سِيَتَها بالأَرض ثُمَّ اعْتَمَدْتَ عَلَيْهَا. ومَرْكَزُ الدَّائِرَة: وَسَطُها**»[2]، فإذا كانت كلمة مركز توحي بمعنى المصدر والمرجع الذي يعاد إليه، فإن المركزية الذات الغربية، هي الوقود الفكري التي تستند إليه في تأسيس ذاتها، التي من خلالها تشعر بالمغايرة تجاه الآخرين، والمعيار الذي تنطلق منه لتحاكم سائر الرؤى والثقافات في العالم، وعليه يمكن أن نقول إن مصطلح التمركز حول الذات يقصد به "ولادة المرء ضمن ثقافة معينة، بشكل عام إن هذه الثقافة تضعه على منصة يطل منها، بدرجات متفاوتة من عدم الإكتراث أوالعداوة، على الثقافات الغربية الأخرى، ولذا غلب أن يكون مراقبو الثقافات الغربية منحازين بالمعنى البسيط الذي يفضلون فيه ثقافتهم على كل الثقافات الموجودة الأخرى، وينظرون فيه إلى الغريب باعتباره الشكل المشوه المنحرف عن المألوف. وكانت السذاجة التي تدغدغ الذات وتميز التقسيم الأرسطي لسكان العالم إلى إغريق وبرابرة، أو إلى احرار بالطبيعة، وعبيد بالطبيعة، هي النمط المعتاد الذي حشر الناس فيه ما لاحظوه من فروق بين البشر»[3].

وعليه يمكن عدّ فكرة التمركز حول الذات أوالمركزية الغربية بأنها عبارة تلك «الممارسات الواعية أوالغير الواعية، التي تركز على فرض الحضارة والمصالح الغربية عموما في جميع مجالات الحياة على حساب باقي الثقافات والحضارات والشعوب، وبكل الوسائل المشروعة وغير مشروعة»[4].

فالثقافة الغربية وطابعها الأنوي تجعل من الأنا الغربية تحتل مركزية العالم، وماعدا ذلك يمكن إعتباره هامشا، أولاإنساني، أولم يدخل بعد في طور الإنسانية والتمدن أوالتحضر، وهذا ما

[1]- روجيه جارودي، القبور، الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ترجمة عزة صبحي، دار الشروق، القاهرة مصر، ط3، 2002، ص95.

[2]- ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، بيروت لبنان، دار صادر، ط3، 1414ه، ج5، ص 355.

[3]-كاثرين جورج، الغرب المتمدن ينظر إلى إفريقيا البدائية، ضمن كتاب، أشلي مونتاغيو، البدائية، ترجمة محمد عصفور، الكويت، عالم المعرفة، عدد53، 1982، ص 201، هذه الرؤية إلى الآخر بأنهم متوحشون، وأقل شأناً من الغرب كانت قد كرست من عهد اليونانين، هيرودوت شيخ الجعرافيين وكذا ديودورس.المرجع نفسه، ص 203.

[4]- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي، المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، المملكة العربية السعودية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، كلية الدرسات العليا، قسم العدالة الجانية، أطروحة ماجستير، 2009، مخطوط، ص 21.

يبدوبشكل جلي، في مراحل التحقيب التي يعتمد عليها علماء الأنثربولوجيا في تحقيب الشعوب غير الغربية، إلى حقبة ما وراء التاريخ أوقبله، حيث إن أسلوب تعدد الثقافات لم يكن أسلوباً معترفاً به إلى حقبة ليس ببعيدة في تاريخ الثقافي للعالم الإنساني وهذا ما يوضحه كلود ليفي ستروس حين يقول: «يبدو أن تنوع الثقافات لم يظهر للناس إلا نادراً كما هوعلى حقيقته، باعتباره ظاهرة طبيعية...وإنما رأوا فيه نوعاً من الغرابة والفضيحة ويتمثل في الرفض الكامل للأشكال الثقافية، الأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية، البعيدة كل البعد عن القيم التي نعتنقها... فتعابير مثل عادات المتوحشين وذلك ليس من عندياتنا... تختلط مع كل ما لايشترك مع الثقافة اليونانية تحت اسم البربري»[5] وبذلك فالثقافة الغربية تعطي لنفسها حق مساءلة الثقافات جميعها، واعتبار المعيار الوحيد لا بد أن يكون النموذج الغربي، وكل ثقافة مخالفة لهذا النموذج يمكن ببساطة أن يطلق عليها بأنها ثقافة إيحائية ما قبلية ليست علمية ولم تدخل بعد في طور التأنس بعد.

وعليه فالثقافة الأوروبية التي تنطلق من نزعة التمركز الغربية، قد أقامت صروحها على فكرة النظرية العرقية القائلة، بالتفوق والقدرة للجنس الغربي، ولا سيما نظرية **الكيوف الطبيعية**، التي قدمها لنا أرسطو في كتابه السياسة حيث يقول: «يستطيع المرء أن يتخذ فكرة من هذا بأن يلقى النظرة إلى أشهر مدائن الإغريق، وإلى الأمم المتخلفة التي تتقاسم الأرض، الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوربا هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين لنظام، ولم يستطيعوا أن يفتحوا الأقطار المجاورة، وفي آسيا الأمر ضد ذلك شعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون، ولكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نير استعباد مؤبد، أما العنصر الإغريقي الذي هوبحكم الوضع الجغرافي وسط فإنه يجمع بين الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معا»[6].

هذه النظرية حقيقة يمكن عدّها ناظماً لفكرة المركزية العرقية الغربية، التي تجمع كمالات الصفات في الجنس الأوروبي، وتصرفه عن غيره، بوصفهم أفراداً تنقصهم تلك صفات التي لم تتحقق، ولم تجتمع لأي جنس إلا في الجنس الغربي، وبالتالي هم فقط من لهم أهلية الحكم والسيطرة في الجوانب الحياتية كلها، وما عداهم أقاليم تابعة لهم لأنهم عجزوا على التوسع في البلدان المجاورة، فالمعيار إذن هوعرقي بامتياز، وامتلاك صفات القوة التي تمكنهم من حيازة مايريدون والسيطرة على الآخرين وفي هذا الصدد يقول جارودي: «تلك هي الأسطورة الأولى

[5]- كلود ليفي شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، بيروت لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص13

[6]- أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة مصر، الهيئة المصرية لكتاب، 1979، ص 254، 255.

لنزعة أوروبا المركزية التي يحسن تبديدها كما لوكانت حلماً كاذباً»[1].

هذه الأسطورة قد غذتها مراحل التطور التاريخي، في عصر الأنوار والنهضة، إذ تمت المصادقة لتمكين فكرة المركزية الغربية، وجعلها الروح التي تنطلق منها الحضارة الأوربية في العصر الحديث، فلو تأملنا في كيفية تشكل الوعي الأوربي وتاريخه، كانت أسطورة المركزية من أهم الأساطير المؤسسة له، والتي كان لها تأثير مباشرلافي نشأة الحركات القومية فيما بعد"فإعادة قراءة التاريخ من خارج إحداثيات الغربية ستضعه في سياق آخر يختلف تماما في حركة صعوده ونزوله عن شكله الراهن، فأسطورة العصور المظلمة تماما التي تعدها القراءة الغربية للتاريخ حالة إنسانية سبقت بإطلاق مجيء عصر الأنوار ليست في الحقيقة إلا لياً لعنق التاريخ، وتضييقا في أفقه لإجباره على الدخول من بوابة المركزية الأوروبية»[2].

لقد كان موقف روجيه جارودي من قضية المركزية الغربية منتقداً لها ذلك أنها أحد الأسباب التي أدت إلى بروز معظم الأزمات في الحقل الفكري للحداثة الغربية، فهوأولا يبتدئ بنقد كلمة الغرب، فلا يراها ماهية جغرافية بل هي تعني عبارة عن"حالة فكرية متجهة نحوالسيطرة على الطبيعة والناس»[3]، هذا الغرب يراه جارودي مجرد مصطلح مآله إلى الزوال، لأنه لم يستوجب موجبات البقاء، لأنهم أرجعوا كل شيء إلى ذاتية الفرد لذا يرى أن «الغرب عارض طارىء...ذلك هو الطراز الذي ألفه الغربيون باعتبارهم أن الفرد مركز الأشياء كلها ومقياسها»[4].

فكلمة الغرب حسب جارودي كلمة لها حمولة كبيرة، فضلاً على أنه لا يحبذ هذه الكلمة، بسبب تلك الحمولة السلبية التي تدل عليها في الخارج، إذ يقول «إن كلمة الغرب كلمة رهيبة... إنني لا أحب لفظة الغرب، وقدحملوها عدداً كبيراً من التعريفات التي خدمت قضايا مشبوهة في تقسيم العالم، ويؤكد بول فاليري أن أوروبا وليدة تقاليد ثلاثة: ـ في مجال الأخلاقي: المسيحية، وبوجه أدق، الكاثوليكية.- في مضمار الحقوق والسياسة والدولة: تأثير موصول للقانون الروماني ـ في حقل الفكر والفنون: التقليد الإغريقي»[5]، فهذه الكلمة يقبع خلفها نموذج معرفي وضحه وبينه في النقاط الثلاث والتي من خلالها تشكل رؤية إلى العالم، فالكلمة غير بريئة،

[1]- روجيه جارودي، وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الرقي، بيروت لبنان، ط2، 1985،، ص 108.

[2]- عز الدين عبد المولى، في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد 04، أفريل 1996، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 132.

[3]- روجيه جارودي، حوار الحضارات،، ترجمة عادل العوا، بيروت لبنان، عويدات للنشر والطباعة، ص 18.

[4]- المصدر السابق، ص 9.

[5]- المصدر نفسه، ص 17.

إنها ذات بعد إيديولوجي كامن في ذاتها.

وقد ركز جارودي في نقده المركزية الغربية على النقاط الآتية:

أولا:الحمولة المرجعية لعالم الأفكار التي شكلت الغرب الطارئ:

لقد كانت النواة الأولى مع الفكر اليوناني فقد بدأت نقطة الانفصال «مع سقراط وأرسطو، مؤسسي فلسفة الذات»[1]، إذ ركزت هذه الفلسفة على مركزية الإنسان في الوجود فمن تلك المرحلة، «أصبح كل شيء مركّزاً على الإنسان ومنطقه الوحيد، حيث إن الأخلاق لم تكن بالنسبة لسقراط إلا جزءاً من المنطق، أما الطبيعة فلقد تركت لأعمال الدنيا التي يقوم بها العبيد أوالفعلة...مثل أرسطوحيث التأمل يلعب دوراً يقوم من خلاله بتوسيع الساحة التي خصصها للتقسيم الطبقي»[2]، هذا الأمر الذي يقود بالضرورة إلى تمركز الإنسان حول ذاته نتيجة هذه الفلسفة، مما أدى إلى انفصال الإنسان عن المتعالي وعن العالم الطبيعي، حتى إنه قد انفصل على العالم الإنساني أيضا «فمن كان غير إغريقي، أي لا يتحدث اللغة، تعد كلماته مجرد تهتهة لا آدمية، ويعد همجياً»[3].

هكذا انتقد جارودي الحضارة اليونانية، وما احتوته من أفكار أسهمت فيما تعيشه الحضارة الغربية، كما رفض جارودي فكرة المعجزة اليونانية، التي تجعل من اليونان مهد الحضارة الإنسانية كلها، كما تبعتها في ذلك الحضارة الرومانية التي كانت امتداداً وتقليداً للحضارة السابقة، فثقافة الغرب قد «بترت من أبعاد جوهرية، فمنذ قرون ادعت هذه الثقافة بأنها تتحدر ومن إرث مزدوج:يوناني ـ روماني، ويهودي ـ مسيحي، لقد انبثقت أسطورة المعجزة الإغريقية لأن هذه الحضارة بترت عمداً عن جذورها الشرقية، عن تراث آسيا الصغرى، عن أيونا تلك، إحدى مقاطعات لفرس حيث رأى النور أعظم الملهمين، من طالس إلى كزينوفون دي كولوفون ومن فيثاغورس... فاحت من خلالهم نسائم إيران زرادشت فيما وراءها»[4]، وهذا أكبر شاهد للتحيز، والتمركز حول الذات الغربية بأن نسبوا تلك العلوم كلها إلى اليونان وهذا ما دونته صحة صيحة نيتشه حسب جارودي، فقد «استطاع نيتشه أن يكتب بمنطق ويقول إن الانحطاط بدأ مع سقراط؛ لأن معه بدأ انفصال الغرب عن آسيا»[5].

---

[1]- روجيه جارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، ترجمة ليلى حافظ، دار الشروق، مصر، ط2، 2001، ص35 .

[2]- المصدر نفسه، ص 37.

[3]- المصدر نفسه، صفحة نفسها.

[4]- روجيه جارودي، وعود الإسلام، ص 15.

[5]- روجيه جارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، مصدر سابق، ص 37.

ثانياً: الحمولة المرجعية الدينية التي شكلت الغرب الطارئ:

ـ أما بالنسبة للانفصال الثاني فإنه يمكن في الفكر اليهودي ـ المسيحي، إذ استلهمت الحضارة الغربية ديانتها من الديانتين: اليهودية والمسيحية، وليست منشأهما هو أوروبا، بل إن اليهودية والمسيحية لم «تأتيا من أوروبا، القارة الوحيدة التي لم يوجد فيها أبداً دين عظيم، وإنما آسيا، والتي تطورت بادىء ذي بدء في أنطاكيا أعني في آسيا وفي الإسكندرية أعني إفريقيا»[1].

وكتاب التوراة كتب على أرض الكنعانيين بفلسطين كما فصل ذلك روجيه جارودي في كتابه فلسطين أرض الرسالات السماوية[2].

ـ فاليهودية والمسيحية قد تم الجمع بينهما، في العهد القديم والعهد الجديد مع بولس، «ومع أن بولس حريص عى أن يجعل من يسوع، خلافاً للسنة التقليدية اليهودية، الفصل النهائي في العهد القديم، وإتماماً للمواعيد التي وعدت بها إسرائيل، فإن من اليسير إظهار أن الإنجيليين قد قرؤوا العهد القديم قراءة انتقائية»[3].

ـ كما أمكن لبولس استعادة الفكرة «الملعونة للشعب المختار، كان هناك في الماضي الجوييم أي غير اليهود، ولكن بعد ذلك أصبح هناك الوثنيون والكافرون الذين يجب دعوتهم إلى الدين المسيحي، أي استعمارهم روحياً...هذا الخليط من اليهودية والهيلينية أسفر عن تعميق الانكسار الإنساني»[4].

ـ ومن هنا يسائل جارودي الحضارة الغربية المتمركزة في نزعتها الغربية، حول ماضيها في حمولتها المرجعية الدينية التي شكلت الغرب الطارئ، فيقول: «هل يكون من الضروري للعظمة أن يكون المرء ابن لأب مجهول؟فلماذا إزالة آثار ما ولد وغذى حضارتنا؟ فهل نستسلم لتصرف هؤلاء الكتاب الرديئين الذين أرادوا أن يقنعوا أنفسهم بـ أصالتهم»[5].

ثالثاً: الحمولة المرجعية العرقية التي شكلت الغرب الطارئ:

ـ أول فكرة كانت قد مهدت لذلك النموذج العرقي الأول، والذي منه تولدت التصورات العرقية

[1]- روجيه جارودي، وعود الإسلام، مصدر سابق، ص 16.
[2]- روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، ترجمة قصي أتاسي، ميشيل واكيم، دمشق سوريا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1991، ص 78، 79، 80، 81.
[3]- روجيه جارودي، نحوحرب دينية جدل العصر، ترجمة صياح الجهيم، بيروت لبنان دار عطية للطباعة والنشر، ط2، 1997، ص 170.
[4]- روجيه جارودي، كيف صنعنا القرن العشرين، مصدر سابق، ص 39.
[5]- روجيه جارودي، وعود الإسلام، مصدر سابق، ص 16.

جميعها في العالم الغربي كانت البداية مع فكرة شعب الله المختار، إنها «منطق الإيمان الذي، انتزعه الله من حمأة الشعوب الأخرى»[1] وقد كان مصدر وضع هذه الأسطورة في «مصدر الاشتراع التثنية... صيغة مذهبية جديدة لكل التعاليم السابقة، وتدور الفكرة الرئيسة فيه حول تسمية إسرائيل بشعب الله المختار المرتبط مع الله بالعهد... وهكذا أصبح سفر اشتراع التثنية رداً على هيمنة الآشوريين، فالحاكم الوحيد الحقيقي لإسرائيل هو يهوه وليس ملك أشور»[2].

ـ هذه الرؤية هي التي تشكلت منها النزعات والتفسيرات العرقية الأنثربولوجية ـ التي أشرنا إليها سابقاً، والتي كانت تمهيداً في ما بعد لانطلاق شرارة الاستعمار في العالم، بها أصبحت «أمريكا قائدة لدول التمركز الغربي ووريثة لجميع الاستعماريين في الشرق والغرب»[3].

ـ إن التاريخ المعاصر لشاهد على تلك الممارسات الاستعمارية التي قادتها الولايات المتحدة الأمريكية[4]، وكانت تحت ذرائع متعددة «وما درجنا على تسميته اكتشاف أمريكا، وتصفه اليونيسكوعلى استحياء بالتقاء الثقافات، ويحتفل به البابا جون الثاني بزهو كأنه تبشير بالإنجيل للعالم الجديد هوفي عام 1992 الاحتفال بمذابح الهنود، وبداية العهد الاستعماري في التاريخ الحديث... وكشف تدمير العراق في عام 1992 عن حرب من نوع جديد حرب قائمة ليس فقط على استعمار دول أروربية متنافسة، مثل ماكان من إنجلترا وفرنسا، لكن على استعمار جماعي متعدد الجنسيات متآلف تحت سيطرة الأقوى: الولايات المتحدة»[5]، هذا التوجه للهيمنة والسيطرة لا زال إلى اليوم، إذ تعد أمريكا من أكبر الدول المصنعة للسلاح وتعدّ «الأساس المتين للازدهار الاقتصادي في الولايات المتحدة، وذلك من خلال الحصول على دعم حكومي وتمويل من الدولة، وإجراء أبحاث وتطوير من أجل مصانع الحرب»[6]، ذلك كله من أجل تكريس منطق الهيمنة والصراع في العالم، فلهم حق سيادة الرجل الأبيض.

---

[1]- روجيه جارودي، الاستعمار الثقافي،، والصهيونة، والتمسك بالأسطورة بدلاً من سرد الحقائق في تدريس التاريخ، ترجمة هشام حداد، سوريا، مجلة الآداب الأجنبية، العدد 108، أكتوبر 2001،، ص13.

[2]- روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، مصدر سابق، ص 80، 81.

[3]- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي، المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص25.

[4]- هو ما سمي من قبل «العالم الجديد، نتيجة لأن السياسية الاستعمارية تجاهلت ودمرت الحضارات العبقرية التي عاشت في ذات المكان منذ آلاف السنين وانتشر أبناؤها وثقافتها في القارة كلها "روجيه جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الأمريكية، ترجمة ليلى حافظ، ضمن كتاب الإمبراطورية الأمريكية، صفحات من الماضي والحاضر، مجموعة من المؤلفين، القاهرة مصر، مكتبة الشروق، ط1، 2001، ص 165.

[5]- روجيه جاودي، حفاروالقبور، مصدر سابق، ص 6.

[6]- روجيه جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الأمريكية، مصدر سابق، ص 168.

ثانياً/ النزعة الأصولية[1] الغربية:

ـ كنا قد تحدثنا في النقطة السابقة حول نقطة التمركز الغربية، وانتهى بنا الحديث حول التمركز العرقي الغربي، وكان أصل تلك الأفكار فكرة شعب الله المختار، التي يمكن عدّها الفكرة الدينية المغذية لروح العرقية، لكن الذي نود الإشارة إليه ههنا هوالأصولية الغربية التي ولدتها الحداثة، لا الأصولية الدينية في حد ذاتها.

ـ لقد كانت النهضة الصناعية في أوروبا بداية نشوء الفعلي للأصوليات الغربية، التي كانت شرارتها الأولى هي فكرة **القومية**[2] فـ «تتسق القومية تماماً مع وقائع التنظيم الاقتصادي للثورة الصناعية في مرحلتيها المبكرة والمتوسطة»[3].

ـ كما تغذت النزعة القومية على أفكار التنوير، والسعي للتوسع الاستعماري للسيطرة على مزيد من الموارد الطبيعية، ويمكن عدّ النزعة القومية نتيجة «لأفكار التنوير وتفاعلها مع جماع العلاقات الإنسانية التي نسميها الثورة الفرنسية، وربما يمكن القول بعبارت مفرطة في التجريد، إن أفكاراً عن السيادة الشعبية والديمقراطية والإرادة العامة حسب المعنى الذي قصد إليه روسو، قد تحولت إلى واقع سياسي كتبرير للدولة القومية ذات السيادة»[4]. وعليه يمكن القول إن بدايات تشكل النزعة الأصولية الغربية التي ولدتها الحداثة، كانت مع ظهور الدول القومية، والتسابق المحموم نحو الظفر بالمستعمارات وتحقيق المزيد من السيطرة على العالم، فكانت كل دولة تتشكل لتتغذى على الروح

---

[1]-«أصولية **fondamentalisme ou Inégrisme**، **fundamentalism**، لغة «من أصول وهذه ترجمة للفظة **Fondamentals** وهي لفظة إنجيلية مشتقة من لفظة أخرى هي**Fondation** بمعنى أساس، وأغلب الظن أن الذي سك المصطلح **Fundamentalism** هورئيس تحرير مجلة أمريكية اسمها **New York Fodation -Examiner** في افتتاحية عدد يوليو1920إذ عرف الأصوليين بأنهم أولئك الذين يناضلون بإخلاص من أجل الأصول، وأغلب الظن كذلك أن التي مهدت لسك هذا المصطلح سلسلة كتيبات صدرت في المرحلة من 1909 إلى 1915 بعنوان الأصول بلغت اثني عشر كتيباً «مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مصر القاهرة، دار قباء الحديثة، 2007، ص 71.

جاء تعريف الأصولية في الموسوعة العربية العالمية أنها عبارة عن:» اتجاه فكري اعتقادي يدعوإلى العودة إلى الأصول أوالأسس لدين أومذهب معين تخلصاً من بعض المعتقدات أو أنواع السلوك الذي استحدث في ذلك الدين أوالمذهب، لا يكاد يخلو دين من الأديان الرئيسة أومذاهبها أوالتيارات الفكرية وغير الفكرية من نوع من أنواع الأصولية...غير أن مفهوم الأصولية تطور في الثقافة الغربية نسبة إلى حركة واسعة داخل المذهب البروتستانتي النصراني، وتحاول المحافظة على ما تراه الأفكار الأساسية للنصرانية ضد نقد اللاهوتيين الأحرار...وبين عامي 1910و1915نشر مؤلفون مجهولون 12 كتيباً بعنوان الأصول، وأخذت الأصولية اسمها من هذه الكتيبات، وحاول المؤلفون تفنيد المبادىء الأساسية للنصرانية التي يجب التسليم بها من دون تشكيك» الموسوعة العربية العالمية، الرياض، الملكة العربية السعودية، مؤسسة أعمال الموسوعية للنشر والتوزيع، ط2، 1999،، ج2، ص 259.

[2]- القومية «ترتبط الأمم - القومية بظهور القوميات التي يمكن تعريفها بوصفها منظومة من الرموز والمبادىء التي تضفي على الفرد الإحساس بأنه جزء من جماعة سياسية واحدة، وتتضح القومية في أجلى مظاهرها عند بناء الدولة الحديثة «أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، بيروت لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005، ص 468.

[3]- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الكويت، مجلس الثقافة والنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة عدد82،، ص214.

[4]- المرجع نفسه، ص 212.

القومية التي تعدّ بمنزلة لضامن الوحيد للاستمرارية وإقناع جماهير الشعوب التي ما كانت لتألف هذا النوع من التصور للدويلات الحديثة، ذلك «أنها من أهم العوامل التي تؤسس الأمم»[1].

ـ وعليه يمكن عدّ القومية إحدى الركائز الأساسية للأصولية الغربية، ومنها انطلقت جميع النزعات والمذاهب والإيديولوجيات الأصولية في التاريخ المعاصر، فقد"اتخذ الألمان والإيطاليون من المذهب النازي والفاشي ركائز فكرية لتحقيق غايات قومية، وعندما اندلعت الثورة الفرنسية واتخذت مبدأ الحرية والمساواة استخدمتها كأداة لقوميتها من أجل السيطرة على أوروبا والعالم، وفي روسيا عندما اندلعت الثورة الفرنسية البلشفية اعتنقت روسيا المذهب الاشتراكي واتخذت منه أداة للسيطرة على الجمهوريات السوفيتية وفرض سيطرتها على أوروبا الشرقية من خلال هذه الصبغة القومية»[2].

ـ أما بالنسبة للأصولية عند جارودي، فبعد أن عرض أهم التعريفات لها في المعاجم، كمعجم روبير، ولاروس والموسوعة العالمية، قام بتلخيص تلك التعريفات ووصل إلى تحديد أهم المكونات الأصولية إذ يقول: «أولا: الجمودية؛ رفض التكيف، جمود معارض لكل نمو، لكل تطور، ثانيا:العودة إلى الماضي، الانتساب إلى التراث، المحافظة، ثالثاً: عدم التسامح، الانغلاق، التحجر المذهبي: تصلب، كفاح، عناد... وهي تقوم على معتقد ديني أوسياسي مع الشكل الثقافي أوالمؤسسي الذي تمكنت من ارتدائه في عصر سابق من تاريخها وهكذا تعتقد أنها تمتلك حقيقة مطلقة وأنها تفرضها»[3].

فالنزعة الأصولية[4] بذلك لا تحتكم إلا إلى التصورات الماضوية، المنغلقة وتنطلق منها لتستعملها براديغم لتفسر بها حاضرها ومستقبها، وترفض نزعة تجديدية خارج ذلك الماضي، تلك النزعة المحاطة بالسياج الدوغمائي الذي ينمط جميع التصورات وفق تصوره الذي يأبى أن تكون الحقيقة خارج تصوره، وهم أصحاب «الأفهام الحرفية، يجهلون كل شيء عن الحركة الحقيقية

[1]- نبيلة داود، الموسوعة السياسية المعاصرة، مصر، دار الغريب للطباعة والنشر، 1995، ص 37.

[2]- المرجع نفسه، ص 37، 38.

[3]- روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، باريس فرنسا، دار عام ألفين، ط1، 2000، ص11، 13.

[4]- عدد المستشرق الألماني فريتش شيبات اتجاهات متعددة من الأصوليات وهي الآتي:"(أ) الشمولية: وهي مفهوم مأخوذ عن الكاثوليكية، وتعبر عن وجهة التظر التي تقول إن جميع الأسئلة التي تقدّمها الحياة الخاصة والعامة تتوافر الإجابات عنها في العقيدة أو بالأحرى في تعاليم الدين أوالأيديولوجية ، (ب) النصوصية:أي الرأي القائل إن النصوص المقدسة ينبغي ألا تمس، وينبغي أن تفهم حرفياً أولفظياً، (ج) الإنحياز المطلق:أي رفض أي مناقشة للمبادىء التي يعتنقها الأصولي والتعصب تجاه أي وجهة نظر أخرى مخالفة «فريتش شيبات، الإسلام شريكا، دراسات عن الإسلام والمسليمن، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة عدد30280، ص 79، هذه الأوصاف التي عدها المستشرق فريتش شيبات خاصة إلى حد كبير بالأصولية الإسلامية، ولا يمنع في بعض هذه الاتجاهات أن تشترك فيها بعض الأصوليات الغربية وكذا الصهيوينة.

للعالم والذي هوخلق إلهي متجدد، إنهم يدعون امتلاك أجوبة لجميع مشكلات عصرنا»[1]، وهوما يطلق عليه النزعة التمامية، التي تدعي أن كل شيء يتم تفسيره وفق ذلك الأنموذج السائد، وأن العالم قد تمت عملية تأويله، فلامجال لفهم أو تأويل آخر.

ـ ويرى جارودي الأصولية الغربية بأنها جماع الأصوليات كلها التي انبثقت في العالم، «فالأصولية الغربية هي العلة الأولى، ثم ولدت كل الأصوليات الأخرى ردا على أصولية الغرب»[2]، والسبب في ذلك أن «الغرب منذ عصر النهضة، فرض نموذجه الإنمائي والثقافي»[3]، فثقافة الغرب تدعي أن نموذجها هوالأكمل والإنساني الذي لابد من أن يسود العالم، وما النماذج الثقافية الأخرى إلا نماذج قاصرة وغير علمية، وبذلك أصبحت الأصولية هي «الخطر الأكبر على عصرنا، حيث لا يمكن حل أية مشكلة انطلاقا من مجتمع حزئي واستنادا إلى معتقداته الجامدة»[4].

ـ لقد عدد روجيه جارودي أنواعاً متعددة من الأصوليات، والذي نود الإشارة إليه هوالأصوليات التي دشنتها الحداثة الغربية، خاصة الأصولية العلماوية، والأصولية الستالينية، والأصولية الأمريكية، لأن سائر الأصوليات كانت نشأتها دينية، الأصولية اليهودية، والأصولية الفاتيكانية، والأصولية الإسلامية، هذه الأخيرة التي جاءت رد فعل على الأصولية الغربية الإستعمارية، كما أشرنا سابقا.أما الأصوليات التي ولدتها الحداثة الغربية فهي الآتي:

1/ الأصولية العلماوية:

ـ يمكن عدّ الأصولية العلماوية هي تلك التي «تجعل من العلم معتقداً متحجراً (دوغما)، فالأراء العلمية التي تقررها المدرسة سيتعين أن ترتدي لاحقاً الأشكال التي تجعلها مقدسة»[5] ويعد أوجيست كونت هو الأب الروحي لهذه الأصولية، الذي حول تصور العالم وفق نموذجه التفسيري الأخير وهي مرحلة العلم، وهوالبراديغم الذي أعطاه المقدرة الكاملة لتفسير كل شيء من خلاله، وبالتالي إقصاء جميع النماذج التفسيرية الأخرى، «إذ يبدأ التاريخ عنده بالحقبة الأسطورية الغيبية، ومنها إلى الحقبة الميتافيزيقية، لينتهي المطاف عند ما أسماه بالحقبة الوضعية العلمية المتطابقة مع نظرة علمانية دهرية تقطع جملة مع التصورات الأسطورية والإحالات الدينية المتعالية»[6].

[1]- روجيه جارودي، تقديم لكتاب المشكلة الدينية، محسن الميلي، دمشق سوريا، دار قتيبة، ط1، 1993، ص9.
[2]- روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، مصدر سابق، ص12.
[3]- المصدرنفسه، الصفحة نفسها.
[4]- المصدر نفسه، ص12.
[5]- روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، مصدر سابق، ص18.
[6]- رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، بيروت لبنان، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2007، ص25.

2/ الأصولية الستالينية:

ـ تنسب هذه الأصولية إلى جوزيف ستالين[1]، الذي كان من طبقة البروليتاريا، ليجد نفسه في سدة الحكم، إذ تبنى التصور الماركسي في بناء الدولة السوفييتية، ولكن هذه الماركسية هي ماركسية ستالين وفق تأويله وفهمه لها، وعلى هذا الأساس «فقد تحولت الماركسية من فلسفة تبصر الإنسان بإمكانياته الخلاقة وتدفعه إلى الأخذ بزمام الصيرورة التاريخية، إلى عقيدة دوغمائية وممارسة كليانية وجرائم لا إنسانية... فقد تحول ستالين بفعل السلطة التي كان يمارسها إلى آكل بشر وكان يعتقد أنه هو الثورة وأنه هو الاشتراكية»[2].

ـ ويرى جارودي أن فكر ماركس هو فكر فلسفي نقدي، هذه «الفلسفة النقدية هي استيفاء لكون كل ما نقوله عن الطبيعة، عن التاريخ أوعن الله، إنما يقوله الإنسان، وهي ومن ثم تأكيد ظرفي، متناسب مع معارفنا ومع تجاربنا الآنية، في هذا المعنى، وفي هذا المعنى فقط، كان ماركس يعلن أن اشتراكيته علمية»[3].

ـ على عكس ما تقرره كل مذهبية وأصولية. وسبب الانحراف الذي أصاب الماركسية بسبب الاعتقاد في علمية الأنموذج التفسيري بالتصور الوضعي القادر أن يفسر كل شيء، هذا الاعتقاد قاد الغرب إلى الانتحار، إذ إن ورثة ماركس هم الذي انطلى عليهم هذا التوجه «فمصطلح علمي جرى استعماله في معنى الوضعية، أي في معنى هذا الادعاء لبلوغ حقيقة نهائية من خلال حصر المعرفة الإنسانية وتاريخه وابتكاراته...فالمذهبية تقوم على وهم أو على زعم الاستقرار في الكائن وإعلان حقيقته المطلقة... تعتبر أن بينة العالم شاملة وخالدة في هذه الحقبة أوتلك من حقبات تاريخه»[4].

ـ يبدو أن جارودي جد حانق على ستالين، إذ جعل اصطلاح الأصولية على اسم ستالين، ذلك أن الانحراف الأكبر للماركسية كان على يده، بدل أن تسير في الخط الذي وضعه ماركس، للقاء

[1]- ستالين جوزيف 1879-1953 رئيس اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية السابق من عام 1929 وحتى 1953، صعد من حالة الفقر المدقع إلى حاكم البلاد تغطي مساحتها سدس مساحة العالم، حكم ستالين حكماً دكتاتورياً خلال معظم سنوات حكمه، وأعدم وسجن معظم الذين ساعدوه في الوصول إلى سُدة الحكم، لخشيته من أن يكونوا مصدر تهديد لحكمه، وكان مسؤولاً أيضا عن موت كثير من الفلاحين السوفييت الذين عارضوا برنامج الزراعة التعاونية عمال المزارع السوفييت كانوا يعملون في مزارع تديرها الدولة بعد أن أبطل ستالين الملكية الخاصة للمزارع في عام 1929، توفي سنة 5 مارس 1953 الموسوعة العربية العالمية، مرجع سابق، ج12، ص 152، 153

[2]- روجيه جارودي، في حوار له مجلة «حدث الخميس L Eve nement du Jeudi «بتاريخ 30 مارس إلى 5 أفريل 1989، ضمن كتاب، محسن الميلي، المشكلة الدينية، مرجع سابق، 28.

[3]- روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، مصدر سابق، ص26.

[4]- المصدر نفسه، ص 25، 26

على الظلم، والاستغلال الطبقي الذي كرسته الرأسمالية فقد قام ستالين حيث بتحول نظام الحزب الشيوعي، وغير بنية التركيب للحزب، وتصرف تصرف الدكتاتور «فاستغل منصبه في تعيين أتباعه في المراكز الهامة لكي يضمن الأغلبية لنفسه في مؤتمرات الحزب...وقد تآمر في البداية مع بعض زملائه لكي يبعد تروتسكي عن خلافة لينين... ثم تآمر مع الآخرين وقضى على حلفائه الأولين، وجعل جميع قرارات المكتب السياسي يجب أن تكون بالإجماع، ثم أعلن بعد ذلك خطة السنوات الخمس، التي تكفلت بفرض الزراعة الجماعية، ونفذت الخطة بكل وسيلة من وسائل الإرغام ومات في سبيل ذلك الملايين، وزج بغيرهم من الملايين في معسكرات التي أقيمت في المناطق المهجورة بشمال روسيا»[1].

بهذا التصور تحولت الفلسفة النقدية الماركسية، من فلسفة إنسانية في بعض أبعادها، إلى أصولية ستالينية دوغمائية دموية، متنكرة للمبادىء التي نادت بها في أول نشأتها حيث يقول جارودي إن، «هذا التحريف الأصولي حول ماركسية ماركس إلى عكسها»[2].

3/ الأصولية الأمريكية:

ـ أما بالنسبة للأصولية الأمريكية فقد أفرد لها جاوردي مؤلفاً خاصاً بعنوان: الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، عام1997، (Les États-Unis avant-garde de la decadence)، إذ تناول في هذا الكتاب التركيز على نقد المشروع الأمريكي في العالم، من خلال سياساتها العالمية، إذ يرى جارودي أمريكا عبارة عن «منظمة إنتاج تديرها المنطقية التقنية أو التجارية فقط، حيث يسهم كل فرد كمنتج أومستهلك، متطلعاً إلى هدف وحيد، وهوالزيادة الكمية لرفاهه، وكل شخصية ثقافية أو روحية أو دينية، تعد قضية خاصة، فردية لا علاقة لها في تشغيل النظام»[3].

ـ فإذا كانت كذلك، فإن المنطق الذي يحكمها هو معيار التحقق المادي، والبحث على طرقه ووسائله التي تؤدي إلى الرفاه تلك الديانة التي صارت رائجة في المنطق العالمي الجديد.

فالأصولية الأمريكية حسب جارودي، قائمة على فكرة الهيمنة والاستغلال الذي بدأ مع «تاريخ الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر هو أولاً تاريخ إبادة الهنود الحمر... وهوأيضا تاريخ استغلال العبيد السود، خاصة في زراعة القطن»[4].

---

[1]- أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، مصر القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963، ص 25.
[2]- روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، مصدر سابق، ص35.
[3]- روجيه جارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص 29.
[4]- المصدر نفسه، ص 33، 34.

ـ أما تاريخ السيطرة والهمينة الحقيقي، وتمكّن الأصولية الأمريكية من بسط نفوذها على العالم فقد كان «عام 1992 كان عام قمة الهيمنة للولايات المتحدة الأمريكية... هذا المنعطف التاريخي الذي وجدنا أنفسنا فيه عام 1992»[1]، إذ بدأت أمريكا تنميط العالم على النمط الاقتصادي، أحادية السوق النظام الديمقراطي، واستعملت في ذلك القوة العسكرية والاقتصادية، حيث عبرت الأمركة عن قمة أصوليتها في شكلها الحقيقي، إذ تم التخطيط» لهذا المنعطف بمد نفوذ السوق منظماً وحيداً للعلاقات الإنسانية على الصعيد العالمي، عن طريق الاستعمار الذي قام في البداية بجعل الدول المحتلة، مجرد روافد لاقتصاد الدول الاستعمارية»[2].فقد بدأت الهجمة على العراق «الأمر يتعلق بإعطاء درس وعبرة، يبين للعالم الثالث بكامله، أن من غير المسموح لأي شعب... أن يرتفع إلى أعلى مستوى من التقنية، واستثمار ثرواته الوطنية (وفي الحالة الراهنة: البترول)، من دون مراقبة أسعاره من قبل الدول الاقتصادية الكبرى، أو أن يبتعد عن الدين الذي لا يجرؤ على الإعلان عن اسمه، ولكن الولايات المتحدة تفرضه على العالم وهو وحدانية السوق وعبادة المال»[3]، إنه نموذج الأصولية في طورها المتقدم والمعاصر وهومنهج للجنون، بمعزل عن المعارضة المبدئية لتنمية العالم الثالث خارج سيطرة الولايات المتحدة، يظل ضرورياً أن تفهم الشعوب المقهورة أن عليها ألا تتجرأ على رفع رؤؤسها في حضرة السادة، أما إن فعلت، فهي لن تدمر باستخدام العنف المتفوق تفوقاً ساحقاً فحسب، بل إنها ستستمر بالمعاناة طالما نجد ذلك محققاً لمصالحنا... هذا النموذج كما في العراق»[4].

ـ والنتجية التي يصل إليها جارودي بعد بحثه في دراسة الأصوليات الكثيرة والمتنوعة، في العالم، فهو يحمل النتيجة ونشأة الأصوليات للغرب الطارىء، الذي أسهم بشكل مباشر أوغير مباشر في صناعة تلك الأصوليات، يقول جارودي «جميع الأصوليات (بعنفها وسلفيتها) هي ردود أفعال على أصوليات الغرب لتدافع عن هويتها، ورد الفعل هذا هو في الغالب ارتداد إلى الماضي ويتعلق به لأنه يحلم بالعصر ذهبي في مواجهة الغزوالثقافي، عصر ذهبي سبق هذا الاعتداء، وقلما يفضي إلى مشروع مستقبلي حقيقي»[5].

[1]- روجيه جارودي، حفاروالقبور، ص8، 9.

[2]- المصدر نفسه، ص 9.

[3]- روجيه جارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، ترجمة صياح الجيهم، ميشيل خوري، دار عطية للنشر، بيروت لبنان، ط2، 1999، ص 29.

[4]- نعوم تشومسكي، سنة 501، الغزو مستمر، ترجمة مي نبهان، دمشق سوريا، دار المدى للثقافة والنشر، 1996، ص 435.

[5]- روجيه جارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط، مصدر سابق، ص 123.

خاتمة:

ما نخلص إليه أن الحضارة الغربية، كانت قد انطلقت من أفكار أسهمت في تشكيلها وحددت رؤيتها المسبقة إلى العالم، خاصة فكرة التمركز حول الذات، هذه الأخيرة التي انبثقت منها جميع صنوف الإيديولوجيات المختلفة، حيث قامت هذه الأخيرة بتفعيل فكرة الصراع في العالم، وقد حددت الإطار الذي سيتموضع فيه الغرب تجاه الآخر، ليست الآخر هوالجحيم فقط، بل الآخر الذي لا يحق له إلا ان يكون تابعاً للنسق الذي قد رسم.

تعدّ نزعة التمركز حول الذات ورفض الحضارة الغربية ومصالحها على جميع مجالات الحياة على حساب باقي الثقافات، من أبرز تجليات أزمة القيم الحداثية: فراغ العالم من المعنى منها، وسيتم تقديس كل ما هوغربي، يعدّ مركزاً والباقي هو الهامش، وعليه سيتم سحق جميع من يخالف هذا التصور، وهذا ما تم بالفعل، ففلسفة الأنوار الغربية، قامت بسحق حضارات إنسانية، كان من الممكن أن تفيد منها الإنسانية في جوانب متعددة، كالحضارة الهندية والحضارت التي هُمشت كالحضارات الشرقية.

إن ما قدمه روجيه جارودي حول نوابت الأصولية الغربية ونقده لها، هي لفتة للمراجعة، فما العنف الذي نراه في العالم ما هو إلا نتيجة لمثل هذه الفلسفة، خاصة إذا عرفنا أن لكل فعل رد فعل مساوياً له في المقدار ومضاداً له في الاتجاه.

فالبدائل الفكرية تجاه هذه القضية لا تكمن إلا في محاولة مراجعة الذات والتخلص من النظرة الاستعلائية، ودمج الذات في النسق الإنساني الذي يقوم على التعارف والتواصل لتحقيق إيتيقا الاعتراف والتعاون الإنساني في العالم الذي مزقته الحروب والصراعات من أجل طغيان الأنا المتعالية.

تناظر الهويّة والدين
مسعى لاستقراء تأويليّة إيمانويل ليفيناس

صابرين زغلول السيد [*]

شغلت قضية الهوية الدينية ومنزلتها في المجتمع الغربي حيِّزاً مركزياً في فلسفة الحداثة. وفي هذه المقالة إضاءة على منطقة معرفية ظلت ولما تزل مدار اهتمام المفكرين وعلماء الاجتماع في الغرب المعاصر. وقد سعت الباحثة صابرين زغلول السيد إلى مقاربة هذه القضية الإشكالية عبر مناقشة رؤية الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس حول التناظر المعقد بين الهوية والدين.

كما تعرض المقالة أبرز أفكار ليفيناس ورؤاه وتتناولها بالنقد والتحليل.

المحرر

في ظل العديد من الفلسفات الغربية المعاصرة التي عبثت بالذات الإنسانية والتي نُظِر إليها بوصفها ذاتاً متعالية سلبت الآخر هويته، ومع دوام الحاجة إلى وضع الآخر في مكانة تضاهي مكانة الأنا، جاءت أفكار الفيلسوف الفرنسي الليتواني الأصل إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas 1906 - 1995 لتدين خطوط العنف التي تنادي بإقصاء الآخر ورفض الغيريّة رفضاً مطلقاً. المهمة الرئيسة لفلسفة ليفيناس ليس تأسيس نظرية للمعرفة أونظرية سياسية وإنما فهم العلاقة بالآخر بوصفها أصل كل علاقة بالوجود. يتجلى ذلك في القدرة على احترام غيريّة الآخر وليس في محاولة اختزاله في هوية الشبيه، ولذلك صاغ ليفيناس فلسفته بشكل مختلف كل الاختلاف عن مجمل الفلسفة الغربية عن طريق الاستعاضة بالأخلاق التي اعتبرها ليفيناس «الفلسفة الاولى»[2] بديلاً

---

*ـ باحثة وأستاذة فلسفة الدين ـ جامعة عين شمس ـ جمهورية مصر العربية.

[2]-Levinas E. Totality and Infinity، An Essay on Infinity ، trans. Alphonso Lingis Pittsburgh: Duquesne University Press، 1969 ،P. 281.

عن الأنطولوحيا التقليدية التي اعتاد عليها معظم الفلاسفة الغربيين، ومن خلال استقراء إيمانويل ليفيناس تاريخ الفلسفة، وضع مفهوماً جديداً للهوّية على أساس مفهوم المغايرة والاختلاف اللذين جعلهما اللبنة الأساسية لفلسفته إذ رفض المفاهيم الفلسفية القائمة على المماثلة والمشابهة والتي فقد فيهما الإنسان إنسانيته، وضاعت هويته الحقيقية في غمار تلك المشابهة والمماثلة، ومن هنا وضع ليفيناس مشروعه الفلسفي على أساس إيتيقي أنطولوجي مبني على الحوار مع الآخر، هذا الآخر هو الاختلاف والمغايرة، وبوصفه مفكراً يهودياً فقد وقف الباحثون في مفترق الطرق على تصنيفه كونه فيلسوفاً أو مفكراً دينياً فقد أصبح التشابك بين الأخلاق والدين في فكر ليفيناس عميقاً ومعقداً لدرجة أنه أصبح مسألة خلافية بالنسبة لبعض الباحثين ولذلك أثيرت فكرة هذا البحث من خلال عرض البُعد الديني لمفهوم الغيريّة في علاقة جدلية بين الهوية والدين، والتي حاولت من خلالها تقديم العمق والأبعاد الخفية في فلسفة ليفيناس تلك الأبعاد التي أراها تتسم بطابعها الإنساني في مقاربات منهجية بنزوع ديني متجذر في عمق الطرح الليفيناسي.

ومن خلال هذا البحث نتواجه وجهاً لوجه مع أسئلة ليفيناس التي تضع أمامنا العديد من الإشكاليات أهمها:

أولاً: كيف يمكن للذات التي هي مصدر للأنانية، أن تدخل في علاقة بالآخر من دون التخلي عن أنانيتها على الفور؟ وكيف يمكن للآخر أن يدخل في علاقة بالأنا من دون التعرض للخطر؟

ثانياً: ما الجوهر الديني الذي يجمع بين الذات والآخر لتتخلى الذات عن فرديتها من أجل الأخر؟

ثالثاً: كيف تستطيع الذات المدُرِكة قبول الآخر بوصفه موضوعاً مدرَكاً من دون أن يذوب وينصهر داخلها وكيف يستطيع الموجود الحفاظ على هويته من دون الذوبان داخل الوجود الكلي؟

رابعاً:هل تكون علاقة الأنا بالآخرعلاقة أصلية بحيث تكون شرطاً للانكشاف الإلهي؟

خامساً: ما النتائج التي تترتب على احترام غيريّة الآخر على الفرد والمجتمع؟

يبدو لي أن هذا التشابك الذي دخل في غماره ليفيناس هوأكثر تعقيداً من مفهوم التماثل الأخلاقي الأحادي الجانب، وهو ما سأحاول توضيحه في هذا البحث.

جدل الذات والآخر

يؤكد ليفيناس من خلال جميع كتبه بأن «الإنسان نفسه لا يبتلع الآخر ولا تمتص الذات الآخر، ولا تخوض في حرب معه حتى الموت»[1] وهذا الاستيعاب المتبادل، يدحض ماذهب إليه ميكا فيللي، وهوبز، وهيجل، وسارتر في ذوبان الآخر في غمار الأنانية المنبثقة من الذات على نقيض ما ذهب إليه ليفيناس بأن الهوية هي هوية الاختلاف بين الأنا والأخر فلا ينصهر أحدهما في الآخر، لذا يأخذ ليفيناس على الميتافيزيقا التقليدية تأسيسها علاقة الأنا بالآخر من خلال العقل والتفكير اللذين هما أساس الأنطولوجيا التي لا تفصل بين الوجود والموجود كما يتضح عند هايدجر الذي جعل من الأنطولوجيا «إدارك الموجود في استقلاليته عن الوعي الذي يُدركه في حين أن الغير ليس مجرد موضوع معرفة عند ليفيناس بل هو دخول في العلاقه معه»[2] لذلك تتجلى النزعة الإنسانية عند ليفيناس في دعوته إلى التعامل مع الآخر بوصفه ذاتاً لا موضوعاً، وهي «المعاملة التي أطلق عليها اسم البينذاتية مؤكداً في أكثر من موقف أننا في تعاملنا مع الآخرين إنما نحن نتعامل مع الأرواح لا مع أشياء»[3]، لذا وحتى تصبح علاقتنا بالآخر علاقة أخلاقية إنسانية وجب الاقتراب من الآخر والاعتراف بغيريته واحترامها والتحاور معه والشعور بالمسؤولية ومشاركته بدلاً من إقصائه، وهي كلها شروط ضرورية لبناء علاقات إنسانية مع الآخرين، لذلك مع أن ليفيناس يرى هيدجر أحد المصادر الرئسية في فلسفته[4] يرفض ما ذهب إليه هايدجر من إعطاء الأولوية للوجود على حساب الموجودات وهو ما يعني «أن الوجود أكثر جوهرية من الموجودات بل يعني أيضاً أن الموجودات لا تتحدد بالآخر من خلال فكرة الوجود المجردة اللا شخصية»[5]، وهنا يوجه ليفيناس نقده الشديد لهايدجر لاختزاله الموجود في حدود الوجود يقول: «لا أعتقد أن هايدجر يعترف بالموجود دون الوجود وذلك يبدوسخيفاً له»[6]، لذا يدعو ليفيناس إلى اكتشاف علاقة أخرى بالموجود، بعيداً

[1]-Levinas E. Totality and Infinity p. 77.

[2]-مصطفى كمال فرحات: ظروف الكينونة في ما بين ليفيناس وهيدجر أوحرب الإتيقا ضد الأنطولوجيا، حوليات الفينومينولوجيا، تونس، مجلة البحث الفينومينولوجية التأويلية بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية،المجلد 1 منشوارت دار المعلمين العليا ودار السحر للنشر والتوزيع،2006، ص14.

[3]-سالم يقوت: مفهوم الاختلاف،مجلة مدا ارت، ص68.

[4]- كان ليفيناس تلميذاً من تلاميذ مارتن هايدجر وكان حاضراً فيما يعرف بمناظرات داقوس الشهيرة 1929 حيث جرى لقاء بين هايدجر وأرنست كاسيرر، إذ أيد ليفيناس هايدجر ضد كاسير واختار الوجودية وواصل معرفته لفلسفة هايدجر فمثلت منعطفاً حاسماً في فلسفة ليفيناس على الرغم من ملاحظته أن فلسفة معلمه تفتقر إلى مضمون أخلاقي، للمزيد:جويل هنسل، ليفيناس من الوجود إلى الغير، ترجمة على بو ملحم، لبنان،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،2000 ص38 (بتصرف).

[5]-عبد الوهاب المسيري: الموسوعة اليهودية، المجلد الخامس،الجزء الثالث، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1999، ص411

[6]- Levinas E.Time anti the Other، p. 45.

عن الكلية التي تتأسس على الميتافيزيقا التقليدية، فلا يمكن الحديث عن الغيرية في ظل منطق لا شخصي، وفي ظل وجود لا يتكلم، وجود بعيداً عن المظاهر والظواهر، ولتحقيق ذلك انطلق ليفيناس من خلال المنهج الظاهرياتي الفينومينولوجي فقد نشر ليفيناس أطروحته للدكتوراه المعنونة، نظرية الحدس في الظواهر في 1930، وكان أول كتاب مقدم لفكر هوسرل 1859-1935 في الفرنسية. من خلال تفضيله موضوع الحدس، وقد أكد من خلال المنهج الفينومينولوجي «أن التجربة الإنسانية ليست ماهية تحقق جلاءها بنفسها وليست كوجيتو خالصاً فهي نتيجة صوب شيء في العالم يشغلها»[1] وعليه يثور ليفيناس على فلسفة الأنا سواء عند هوسرل أوعند ديكارت تلك الأنا التي تحمل معنى العالم بداخلها ولا تلتفت إلى الآخر، إنها نتيجة تأمل ترنسندنتالي حيث يصبح الحديث مع الآخر حديثاً أحادياً ينطلق من الأنا ويعود إليها وبالتالي يمتص الآخر داخل الأنا فيتلاشى وجوده ليختزل داخل الأنا، إن ما يريده ليفيناس أن نحافظ على المسافة بين الأنا والأخر بحيث ينبثق من خلال هذه المسافة الاختلاف الذي يحافظ على كينونة الآخر وهويته، ولذلك أعطى للآخر بُعداً من أبعاد التجربة الإنسانية المعاشة وبشكل مباشر مع الآخر، بُعداً يقوم على عاطفة الأنا تجاه الآخر، فمن وجهة نظر ليفيناس تتخذ العلاقة بالآخر بُعداً عاطفياً، وفي هذا يقول ليفيناس: «الآخر هومعروف من خلال ما يوجد في نفسي من التعاطي،... إن قلب العلاقة مع الآخر هي التي تمُيز حياتنا الاجتماعية»[2] وعلى الرغم من وجود هذا التعاطف بين الأنا والآخر الذي يتحدث عنه ليفيناس يجب ألا نعتبر أن علاقة الأنا بالآخر متبادلة فإذا كان من التزاماتي التعاطف مع الآخر فيجب ألا أطلب منه مبادلتي العاطفة نفسها، فيرى ليفيناس أن «صميم العلاقة مع الآخر هي التي تميز حياتنا الاجتماعية، ولكن يبدو أنها علاقة غير متبادلة،وهذا، قمة التناقض، ولا يرجع ذلك إلى عوامل فسيولوجية أونفسية بل بسبب غيريّة الآخر المختلفة عن الأنا»[3] وعلى الرغم من حرص ليفيناس على فصل أعماله الفلسفية عن أعماله اليهودية وتكراره المستمر هذا الفصل وتصريحه أنه «أخذ أجازة من الله»[4] نجد أنه يطالعنا خلال كتاباته بتأثير ديانته اليهودية والأحداث السياسية والدينية التي عاشها ليفيناس في تشكيل مفهومه للهوية، وفلسفته على وجه العموم ولذلك تشكل ذكرى المحرقة الصورة الأساسية عند ليفيناس للظلم ومعاناة الآخر وإقصائه

[1]- إدريس كثير: عز الدين الخطابي، مدخل إلى فلسفة ليفيناس (من الفينومينولوجيا إلى الإتيقا)، ص7.

[2]-Levinas L. Time anti the Other، p. 8.

[3]-Ibid ، p 83.

[4]-Levinas and the Philosophy of religion.

http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.17479991.2010.00342-.x/full. 2015/10/30 تم الدخول على الموقع

بعيداً عن الذات والمجتمع لذلك ونظراً لخلفية ليفيناس الدينية بوصفه مفكراً يهودياً فإنه يعطي الاختلاف بُعداً دينياً من خلال مصطلح الجار متأثراً بطريقة دريدا في تفكيك المصطلحات فيقول «الآخر هو الجار، الذي ليس بالضرورة القريب، ولكن الذي يمكن أن يكون بهذا المعنى، إذا كنت للآخر، فأنت من أجل الجار»[1] لذا فلابد إن يجد الجار كل الحب والترحاب من جاره بل يذهب ليفيناس إلى أبعد من ذلك بتقديسه مفهوم الجار والذي هو رمز للآخر بحيث أصبحت طبيعة علاقة الإنسان بالله عنده لا معنى لها ما لم ينظر إليها منذ البداية على أنها ذهاب نحوالشخص الآخر ويظهر ذلك من خلال عباراته التي صاغها في كتابه الله كما يتبادر إلى الذهن فبدلاً من «القول أنا أؤمن بالله»[2] ويستبدل بها عبارة «أنا هنا، من أجل الجار الذي يجب أن أعطيه أكثر»[3] هذا العطاء التي تعطيه الذات للجار هوحق مشروع كما نصت عليه النصوص المقدسة، فمن واجب الذات نحوالآخر أوالجار ليس فقط الدخول معه في علاقة وحوار بل أيضاً الترحاب والحفاوة به من خلال واجبات الضيافة، التي يراها ليفيناس علامة من علامات قبول الآخر ولذلك فمصطلح الضيافة هوأحد المصطلحات المهمة والضرورية في فلسفة ليفيناس كي نفهم مقصده للغيرية، فيقول «عندما أتشارك مع شخص آخر من خلال الحوار، فلا بد أن أتصرف في آن واحد على أنه حوار بين مضيف وضيف»[4] فالمضيف هوالذات والضيف هوالآخر، ويبدو هنا تأثر ليفيناس بفلسفة الفيلسوف الوجودي سورين كيركجور في مفهومه للجار فقد دعا كيركجور إلى الحب للجار،حباً أعمى ونحن مغمضو العينين فيقول «المرء يري الجار فقط بعينين مغلقتين، أو بواسطة البحث بعيداً عن أوجه التنافر»[5] على أن مقصد كيركجور بالنسبة لمفهوم الجار اتخذ بُعداً إيمانياً خالصاً من أجل علاقة تتجاوز فيها الذات على أنانيتها كوثبة تعلوفيها على نفسها من أجل اتباع أوامر الله الذي يوصي بحب الجار والتعاطف معه، في حين كان مقصد ليفيناس هوأبعد من ذلك إذ أعطى الجار معنى دينياً سياساً متمثلاً في الشعب اليهودي فيقول: «عندما تدافع عن الشعب اليهودي، فإنك تدافع عن جارك»[6].

ومن هنا اصطبغ مفهوم الهوية عند ليفيناس بصبغة سياسية دينية، وبشكل مجمل فإن تأسيس

[1]-Levinas L.Concept of Religion and its Relation to Judaism http://ghansel.free.fr/smithjeru.html

[2]-Levinas E. Of God Who Comes to Mind، translated by Bettina Bergo ،Stanford، CA، Stanford University Press، 2005، p.137

[3]-Ibid ،p. 137.

[4]-Ibid ،p.138.

[5]-Ibid ،p.138.

[6]- Levinas E.، Totality and Infiniy، p 292.

الهوية عند ليفيناس من خلال اختلاف الذات عن الآخر هوخروج للأنا من انغلاقها على نفسها وانفتاحها على الآخر وما يُقّرب الذات من الآخر ليس ما يجمعها به، بل ما يجعلها تتحمله في غيريته، وما يجعل الآخر يتحمل الذات، ولا يكتمل بحث ليفيناس عن الهوية إلا بإرجاعها في نهاية الأمر إلى الآخر، والطريق إلى ذلك فيما يرى ليفيناس هوالوجه الذي هو الدلالة الأساسية عنده لمفهوم الاختلاف.

دلالة الوجه كمفهوم للاختلاف

«الوجه هوالتعبير عن التفرد وعن جوهر الآخر الإنساني الفردي، لذلك يضع ليفيناس الوجه الأصيل ضد الواجهة الزائفة[1]، فالآخر الذي يُعرض أمام الأنا يُعرض فقط كوجه إنساني، لذلك كان الوجه هوأساس علاقة الغيريّة بين الأنا والآخر في فلسفة ليفيناس، وإذا كانت الهوية عند ليفيناس تستمد وجودها من خلال الآخر، فإن اللقاء بالآخر لا يتم إلا بواسطة الوجه، حيث يتبدى الآخر بشكل خاص من خلال وجهه، وليس الوجه بما يظهر منه من ملامح بيولوجية لوجود الأنف ولون العينين وشكل الجبين والأذن والفم الخ، ولكن من خلال التعابير التي تنبثق عبر جلد الوجه نفسه فكما يقول ليفيناس إن «جلد الوجه هوالذي يعبر عن البُعد الأكثر عُرياً، والأكثر حرماناً»[2] ليكشف لنا عما يحاول الآخر إخفاءه عن الأنا ومن هنا يصبح «الوجه المكشوف، مهدداً بالخطر»[3] ويتحدث ليفيناس عن هشاشة الوجه وعريه متأثراً بالمنهج الوصفي لفينومينولوجيا هوسرل فيقول «الوجه يعبر عن نفسه ويفرض نفسه، ولكن يفعل ذلك بالضبط عن طريق مناشدته لي من خلال مظاهر الفقر والعري والجوع دون أن أكون قادرا على أن أكون أصم لهذا النداء. فالوجه يقدم نفسه، ويطالب العدالة»[4]، إن الوجه يتميز بالقرب والمسافة في الوقت نفسه، فكثير منا يتقابل مع الآخر ويقول له وجهك مألوف وربما لا نتذكر أسماء بعض الناس الذين قابلناهم في حياتنا لكننا لا نستطيع أن ننسى وجوههم بما لها من تعابير وقسمات، لذلك يجعل ليفيناس من الوجه الركيزة الأساسية في تحديد الهوية فيرى «أن الوجه هوموقع إظهار التعبيرات والعواطف بل إظهار الروح ذاتها»[5] وهذا لما للوجه من قسمات يعتبرها ليفيناس بمنزلة اللغة التي ينشأ من خلالها جسر

[1]-عبد الوهاب المسيري: الموسوعة اليهودية، المجلد الخامس، ص412.

[2]- Levinas L. Ethics and Infinity ، Conversations with Philippe Nemo، hereafter EaI، trans. Richard A. Cohen ،Pittsburgh: Duquesne University Press، 1988 ،p.86.

[3]- Ibid، p.86.

[4]- Levinas E.، Totality and Infinity، p.294.

[5]- Ibid، p. 79.

العلاقة بين الذات والآخر،ولذلك يصور لنا ليفيناس علاقة الأنا بالآخر بصوره أشبه بالصور التمثيلية الحية لما يجب أن تكون عليه هذه العلاقة فيصور لنا أن الآخر يدعوني من خلال «الكلام ويدعوني من خلال السؤال، إنه يواجهني ويضعني في السؤال ويجبرني على الخطاب»[1] وبناء عليه كما يرى ليفيناس تحدث علاقة في الكلام، فيتحدث الآخر لي وأنا أرد عليه وعندها فقط يظهر الوجه، هذا الوجه ليس بصفاته الفيزيولوجية من ملامح، كما سبق وأشرنا، ولكن وجود الآخر يتضح من خلال الكلمات التي يتحدث بها، وبالتالي تهرب الأنا من عالم غير شخصي وأبدي ومن وجود غير متمايز، وهنا كما يصف ليفيناس تحدث ولادة الأنا الفردية على أنها قوة لوضع هويتها،على أن هذه الأنا الجديدة تعطي حريتها للآخر «بحيث تشكل هويه الشخص في تأكيده على حريه الآخر على نفسه»[2] ويرى ليفيناس أن تضحية الشخص بحريته هي المؤشر في الاستجابة نحوالآخر لذلك كانت حرية الذات ليست هي القيمة العليا أو الأوليه بل «إن الطابع المتغاير لردنا على الإنسان الآخر، أوعلى الله باعتباره الآخر، يسبق الاستقلال الذاتي لحريتنا الذاتية»[3] لذلك فعندما أمتثل أمام الوجه ووفقا لما تتطلبه إشارات وجه الآخر، كما يقول ليفيناس «فأنا مطالب دائماً بفعل أكثر مما أفعله لنفسي»[4] ذلك أن الذات من خلال الوجه تستطيع معرفة ماذا يريد الآخر ويستطرد ليفيناس في قدرة الوجه على التعبير ورفض الآخر لأي قمع أوسيطرة ويصف ذلك بقوله «إن الوجه يقاوم السيطرة والاستحواذ، يقاوم قواي»[5] كذلك من خلال الوجه نستطيع معرفة رفض الآخر لأي اختزال داخل الذات بل العكس يؤكد ليفيناس أنه من خلال الوجه تستطيع الأنا فتح حوار مع الآخر ذلك أن الآخر كما يقول ليفيناس «يتكلم معي وبالتالي يدعوني إلى علاقه»[6] وهنا يحاول ليفيناس توضيح أن الوجه يعطينا دلالات من شأنها أن تفتح بُعداً جديداً لمعنى الوجود أهمها تلك الدلالة التي تدعوني دائما لوجود علاقة بين الذات والآخر، لذا كانت «دلالة الوجه هي بمثابة يقظة أمام الإنسان الآخر في هويته غير المميزة والتبادل معه بشكل غير مختزل في التجربة»[7] على نحوما ذهبت إليه الأنطولوجيا، لذا فمن المتعثر للذات أن تتجاهل «عالماً ذا مغزى قُدم اليها من خلال

---

[1]- Ibid، p.207.

[2]- Richard Kearney ، Emmanuel Levinas، Ethics of the Infinite in Debates in Continental Philosophy، Conversations with Contemporary Thinkers، New York: Fordham University Press، 2004 ،p.63.

[3]-Ibid ،P.67.

[4]-Levinas E. ، Difficult Freedom: Essays on Judaism، p294.

[5]- Levinas E. Totality and Infinity، p.197.

[6]- Levinas E. Ethics and Infinit،p.86.

[7]- ليفيناس: التجديد الفلسفي لفكرة الثقافة، (بدون ذكر المترجم) مجلة أوراق فلسفية، عدد عن إيمانويل ليفيناس وعادل طاهر العدد 17،2007 ص83.

وجه الآخر»[1] ولا بد للذات من خلال تجاوزها الوجود أن تتقبل ذلك الآخر الذي يعرض نفسه من خلال الوجه الذي يطالب الأنا باستمرار لوجود تلك العلاقة ويأتي هذا التجاوز حين يستطيع هذا الآخر «أن يقدم نفسه كشخص غريب دون اعتراضي في أن أجعله عقبة أوعدواً لي»[2] ومن أجل ذلك فلابد من الاستجابة للآخر من خلال وجهه الذي يدعوني دائماً إلى فتح الخطاب، ذلك أن الوجه عند ليفيناس هودائما دعوة من أجل فتح الخطاب، بل «هو بالفعل الخطاب، حيث يأتي ليظهر نفسه، وفقا لتعبير أفلاطون، لمساعدته الخاصة، إنه في كل لحظة يستدعي حضوري»[3] إن الخطاب المفتوح بين الأنا والأخر هو بمنزلة الكلمة الأولى التي صدرت مع اللحظة الأولى للوجود وهنا تظهر الأبعاد الدينية للهوية عند ليفيناس، فمن خلال تأثر ليفيناس بديانته اليهودية نجده لا يصور الوجه على أنه شكل عفوي يفرض نفسه بل يسترشد بقراءته التوراة فيفاجىء القارئ في كتابه الكلية واللانهائي بربط مفهوم الآخر بالكلمة المقدسة كما جاء في الكتاب المقدس من خلال سفر يوحنا «فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهَ»[4] حيث تظهر كلمة الله وحكمته متجليتين من خلال وجه الآخر ولاسيما فيما ينبثق من المسؤوليه الكاملة من الذات تجاه الآخر لذلك فالخطاب هو لاعلاقة أخلاقيه وهوالمسؤولية كما يتضح ذلك من خلال فلسفة ليفيناس، لذلك فالوجه، كما يقول ليفيناس: «يفتح الخطاب البدائي من خلال الالتزام الذي هو الكلمة الأولى»[5].

يكمن في الوجه السلطة العليا للأمر الإلهي الذي هو كلمة الله، لذا كان الوجه الإنساني هوالقناة لكلمة الله، وكذلك كانت كلمة الله متمثلة في الآخر، ويذهب ليفيناس إلى أبعد من ذلك بإعطائه الآخر مكانة التقديس الإلهي فيأتي الآخر كما يصفه ليفيناس معبراً عن الظهور المقدس لله عن طريق تجليه من خلال الآخر فيقول ليفيناس «الآخرالإنساني ليس تجسداً لله، لكنه «ظهور للعلوحيث يتجلى الله»»[6] ويتجلى الله عن طريق الوجه، لذلك حدد ليفيناس هوية الآخر بالوجه فيقول «أما الآخر فوجه»[7] ومن هنا وصف ليفيناس عُري الوجه بالظهور المقدس للوجه، وذلك بناء على ما يوجد فيه من أثر للتجلي الإلهي من خلال العلاقة بالآخر فيقول «البعد

[1]- Levinas E. Totality and Infinity، p.201.
[2]- Ibid ،p. 215.
[3]- Ibid ،p. 66.

[4]- يوحنا: 1:1

[5]- Levinas E. Totality and Infinity،p.201.

[6]- إيما نويل ليفيناس:الزمان والآخر،ترجمة جلال بدلة،ص20.
[7]- المرجع السابق: ص19.

الرباني يُشرع انطلاقاً من الوجه، إن ظهور الأخر يقوم على مناداتنا عبر بؤسه في وجه الغريب والأرملة واليتيم، إن علاقتنا بالآخر هي سلوك أخلاقي وليس لاهوتاً أومعرفة بخصائص الله عبر التماثل»[1] ويستكمل ليفيناس من خلال أثر الوجه وقسماته صياغة الأبعاد الدينية التي يعبر عنها الوجه فيقول «إن قسمات الوجه البدائية تُكون التعبير البارز، لتصوغ الكلمة الأولى من خلال فحوى الإشارات الصادرة من العيون التي تنظر إليك»[2] وهذا يعني أنه بمجرد النظر في عين الآخر أستطيع أن أترجم ما بداخله من احتياجات ومتطلبات ينادي بها من خلال وجهه، حيث أجد كما يقول ليفيناس «الآخر يظهر نفسه من خلال المقاومة المطلقة الصادرة من عينه العُزل»[3] فمن خلال دلالات العين أستطيع معرفة الحالة النفسية التي يمر بها الآخر من طمأنينة وخوف وما شابه ذلك من حالات نفسية يمر بها الآخر، بل إن الوجه يمثل لوحة يستطيع من خلالها الآخر عرض بكل متطلباته حتى الاستغاثة للدفاع عن نفسه، ذلك أن الوجه هو ما لانستطيع قتله أو هوعلى الأقل يوحي ويتكلم من خلال قسماته وتعبيراته بعدم القتل، وسنلاحظ وجود صله متعمده بين تحليلات ليفيناس الفلسفية والدينية ولذلك جاءت تأويلات ليفيناس لما ورد من نصوص في الكتاب المقدس متوافقة مع فلسفته منطلقاً من وصية لا تقتل ويرى ليفيناس أن تحقيق هذه الوصية يتم من خلال الوجه فيقول «فالوجه يمنعنا من القتل»[4]، فكما أن الوجه «يدعوني إلى عمل من أعمال العنف، فهو في الوقت نفسه، يمنعنا من القتل»[5] ولذلك يحث ليفيناس على اكتشاف وجه الانسان الآخر فنعي إمكانية فهمه ومتطلباته وهوما يبعدنا عن العنف الذي يتولد غالباً من الصدام مع الآخر وعدم فهمه ولذلك فمن خلال الوجه نعي إمكانية القتل وعدم إمكانيته في آن واحد وهذا الوعي هوتأكيدي لضميري، لذلك كانت لانهائية الوجه كما يقول ليفيناس «تشكك في حريتي التي كشفت أني قاتل ومغتصب[6] وهنا تأتي قاعدة لا تقتل ليست قاعدة للسلوك الإنساني بل هي مبدأ للحياه الروحية والخطاب العام للإنسانية، لذلك جاء تناول ليفيناس الأخلاق ذا أبعاد ميتافيزيقة مختلفاً عن التناول الفلسفى التقليدي الذي عدّ الأخلاق قاعدة السلوك الإنساني وهذا ما سأتناوله في ما يأتي:

---

[1]-المرجع السابق: ص 19.

[2]-Levinas E. Totality and Infinity،p.178.

[3]-Ibid،p.200.

[4]-Levinas E. Ethics and Infinity،p.86.

[5]-Levinas E. Totality and Infinity،P.206.

[6]-Levinas E. Difficult Freedom: Essays on Judaism، p. 294.

العلاقة بين الأخلاق والهوية

المتتبع تاريخ الفلسفة يجد العديد من المناهج المختلفة التي أثارها المفكرون والفلاسفة في تقديم البُعد الأخلاقي في فلسفتهم فمنهم من ركز على البُعد الديني من خلال الإرادة الإلهية للأخلاق ومنهم من اشتق أسس فلسفته من الكتب المقدسة ومنهم من لجأ إلى التفسير العقلي وغير ذلك من التفسيرات المتعددة في مجال الفلسفة الخُلقية، وعندما نقف على تفسيرات ليفيناس نجده يتخذ بُعداً أخر تميز به من غيره إذ صاغ فلسفته الخُلقية من خلال الغيرية، فبدلاً من اتخاذ العقل أوالأفكار أساساً لفلسفته الخلقية وبدلاً من التمييز بين الخير والشر استعاض ليفيناس بعلاقة الغيريّة من خلال الآخر وهنا تعمل الأخلاق على تشكيل بُعد آخر لمفهوم الهوية حيث إن الاعتراف بالآخر في فلسفة ليفيناس هو نقطة الارتكاز الأساسية في فلسفته الخُلقية ولذلك اتخذت فلسفة ليفيناس معنى مختلفاً عن الأخلاق التقليدية القطعية moral التي تهتم بالسلوكيات السائدة في مجتمع ما والأخلاق الإتيقية ethique التي تبحث فيما ينبغي أن يكون، فالإتيقا ليست مسألة نظرية أوجدلاً أوإصدار قواعد، ولكنها تستند إلى تجربة من التجاوزات التي أواجهها، هذا التجاوز يحدث كما يقول ليفيناس «عندما يتحول الوجه نحوي، في عريه الشديد جداً، ملتمساً مني الاستجابة المباشرة وليس بالرجوع إلى نظام أوقواعد»[1] لهذا السبب، تبدأ فلسفه ليفيناس الأولى من تفسير الأخلاق أوالإتيقا والتي تختلف عن الأخلاق التي تسن الأوامر وقواعد السلوك الإنساني، فالإتيقا قائمة على العلاقة المباشرة بين الأنا والآخر من خلال مفهوم الاختلاف ولذلك يطلق ليفيناس على هذه العلاقة علاقة إتيقية، وهنا يجب التمييز بين الأخلاق بمعنى الإتيقا وبين الأخلاق بمفهومها العام في تفسير ليفيناس، ذلك أن الإتيقا تطلق كما يقول ليفيناس «على العلاقة بالأخر بصفته الفردية، في حين أن هذه الأخيرة -يقصد الأخلاق العامة- مفهوم من مفاهيم القيم والسلوك»[2] لذا كانت الإتيقا هي «الحدث الأول الذي يأتى منه سؤال الحقيقة ويصاغ منه معنى الكينونة وينبثق من خلاله إمكانية اللقاء مع الآخر الإنساني وجهاً لوجه»[3] ويؤكد ليفيناس أن الإتيقا هي القادرة وحدها على بيان الدلالات الأولى التي تعطي للإنسان معنى كينونته ولذلك أصبحت فيما يرى ليفيناس «وحدها القادرة على فهم الحدث الأول الذي أسس لسؤال معنى الكينونة الذي أثاره هايدجر في كتابه الكينونة والزمان، وهي

[1]-Levinas E. Totality and Infinity، p.75.
[2]- Ibid، p.21.
[3]- Ibid، p.144.

بذلك تتقدم على الأ نطولوجيا أي علم الوجود إنها تشير إلى فضاء أكثر أصلية من هذه الأ خيرة»[1].

لذا أطلق ليفيناس على الإتيقا الفلسفة الأولى فيرى أن اللقاء بين الأنا والآخر، لقاء أخلاقي ويصف هذا اللقاء بأنه «يرتكز علي البعد الأكثر أساسية للوجود البشري وبهذه الطريقة يتحدد ويتميز على أنه مستوى من مستويات الميتافيزيقيا منذ البداية، وذلك سبب في أن الأخلاق... الفلسفة الأولى»[2]. لقد وضع ليفيناس مسألة "وجهاً لوجه" نقطة انطلاق لبدء الفلسفة ولم يبدأ من الوجود، أو من الله، ولكن من خلال المسائل الأخلاقيه التي تُفسر العلاقة بين الذات والآخر والذي هو الشرط الرئيس للاتصالات البشرية، وعلى هذا النحو يتشكل التعارض بين الأخلاق والأنطولوجيا، فالأخلاق تشير إلى مستوى ميتافيزيقي لا يمكن لأي أنطولوجيا بلوغه، وهوالآخرية، وبالتالي، «فالأخلاق تقوم على أولّية الآخر، وذلك بالتعارض مع الأولية التي تمنحها الأ نطولوجيا للذات»[3] ويوضح ليفيناس أن هذا لا يعني أننا نعيش في عالم خال من القيم، ولكن هناك علاقة بالآخر تتجاوز القيم والمعايير كلها، ولا يتم ذلك إلا من خلال الإتيقا التي هي الاستجابة الفورية للإنسان الآخر الذي يطلب علاقة بي من دون تفاوض أوشرعية من جانبي، ولذلك اصبح الاعتراف بالآخر شرطاً أساسياً من أجل قيام علاقة أخلاقية معه ولا يمكن وجود الأخلاق من دون إتيقا، ويذهب ليفيناس في توضيح العلاقة الإتيقية بين الأنا والآخر ويصفها بأنها علاقة غير متناظرة، حيث إن علاقة الآخر بالنسبة لي ليست هي علاقتي به، فأنا مطالب تجاه الآخر أكثر مما قد انتظره في المقابل من الآخر بالنسبة لي، لذا جاءت العلاقة غير متبادلة، لذلك يرفض ليفيناس ما قد تكون عليه الأنا من إيثار لنفسها عن الآخر ويصفها بقوله «إن الذاتية هي الأنانية»[4] ومن هنا يؤكد بأنه يجب علي المرء أن يدافع عن حقوق الشخص الآخر، بالدرجة الأولى أكثر مما يدافع عن حقوقه، ويقترح ليفيناس من منظور النزعة الإنسانية ما أسماه «بالنزعة الإنسانيه من الآخر، بدلاً من النزعة الإنسانية من الأول»[5] ويقصد انطلاق العلاقة الاجتماعية من الآخر إلى الذات وليس العكس وهذه العلاقة غير المتناظرة هي التي تشكل جوهر الأخلاق الإتيقة عند ليفيناس، وهذا ما جعل ليفيناس يستبعد الأخلاق النظرية التي تقوم فيما يتعلق بالعلاقة بالآخر، والتي غالبا ما تنادي بالمساواه بين البشر وأن جميع البشر متشابهون، فيذهب ليفيناس على النقيض من ذلك فيرى «أن هذا الافتراض غير

[1]-إيما نويل ليفيناس:الزمان والآخر،ترجمة جلال بدلة ص8.

[2]-Levinas E. Ethics and Infinity ،p.54.

[3]-إيما نويل ليفيناس:الزمان والآخر،ترجمة جلال بدلة، ص8.

[4]-Levinas E. Ethics and Infinity، p.54.

[5]-Emmanuel L. Humanism of the Other، trans. Nidra Poller Urbana and Chicag، University of Illinois Press، 2006 ،p. 80.

مفهوم لأن الجميع يختلفون بعضهم عن بعض، وبهذا المعنى فإن المفهوم العام للإنسان وبساطة بعيد عن هذا الفهم»[1] ولذلك يؤكد أن تجاوز الفرد ليس تعبيراً عن عدم الرضا عن بيئاته أوظروفه المعيشية ولا عن توقه إلى حياه أفضل أو إلى عالم مختلف لأن الهيكل النهائي للإنسانية، وفقا لما ذكره ليفيناس، «لا يكمن في المساواة والعلاقة المتبادلة، وإنما في لا نهائية وجه الآخر،ويصبح وجه الآخرفي تجاوزه وتعاليه هوالذي يشكل الهيكل الكامل للبشرية»[2].

ويعتبر مصطلح التجاوز واللانهائية من أهم المصطلحات الرئيسة في فلسفه ليفيناس، وهويعني على وجه العموم الذهاب إلى أبعد من ذلك، وقد استخدمه ليفيناس «لتحديد قدرة البشر على الهروب من انشغالهم الطبيعي مع أنفسهم، وهوما يسمي عاده التفوق الذاتي»[3] ويستطرد ليفيناس في توضيح مصطلح التجاوز واللانهائية بأنه، «يشير إلى أن التفرد الذي ينفرد به كل إنسان يكمن في حقيقة أنه مختلف عن الآخر اختلافاً تاماً»[4] ومن دون هذا الفرق لن يصل الإنسان لمرحلة التجاوز والتفوق، وقد ربط ليفيناس هذا المصطلح فيما بعد بالدين وبكل ما يُعبر عما هو إلهي على نحو ما سيتضح بعد، ولهذا السبب يرى ليفيناس أنه من المهم تجنب استخدام بعض المصطلحات التي توحي بوجود بعض أوجه التشابه بين البشر وانتمائهم إلى الجوهر نفسه وبدلاً من القواسم المشتركة التي يتقاسمها جميع البشر كأعضاء من النوع نفسه، فإن ليفيناس يؤسس أخلاقه علي تفرد الشخص الآخر، ولا يستند هذا التفرد إلى السمات المختلفة التي يتمتع بها هذا الشخص، ولا إلى حقيقة أن الشخص يأتي من خلفية اجتماعية أو اقتصادية أودينية مختلفه، بدلاً من ذلك كما يقول ليفيناس «الآخر هو آخر بسببي، وهو فريد من نوعه وبطريقة مختلفة عن الاختلافات القائمة على الجنس والنوع، كما أن الفرق الذي يحدد الغيريّة ليس من خلال بعض الاختلافات الاجتماعية أوالشخصية التي لدى الآخر... ولكن من خلال حقيقة غيريّة الآخر المختلف عن الذات»[5] لذا فأساس علاقة الذات بالآخر تتحدد على أساس أنها علاقة ذاتية غير متناظرة قائمة على تفرد الآخر كما سبق وأشرنا لذلك، مما يترتب عليها أثار واسعة النطاق على الممارسات الأخلاقيه أيضاً، ويرى ليفيناس بأنه بالنظر إلى علاقة الذات بالآخر على أنها «علاقة غير متبادلة وأني أعامل الآخر بكل

[1]-Levinas E. Alterity and Transcendence ، trans. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press، 1999،p. xxii.
[2]-Ibid: P.xxii.
[3]-Levinas E. Transcendence and Height، Basic philosophical ،writings Bloomington، Indiana University Press. 1996 p:27.
[4]-Ibid: p.29.
[5]-Ibid p: 27.

تفرده، فلن تكون هناك وصفة أخلاقية أوقانون عالمي ملزم لجميع البشر»[1].

وبعبارة أخرى، لا يمكن جعل العلاقة بين الذات والآخر مؤسسة على قانون الأخلاق النظرية، ونتيجة لذلك ليست الأخلاق وفقاً لمصطلحات ليفيناس ناتجة من الهيمنة والسيطرة على الآخر وإنما بالأحرى هي ناشئة نتيجة علاقة اجتماعية بين الذات والآخر بوصفه الشكل النهائي للعلاقة الأخلاقية ويمكن وصف الأخلاق الليفانسية بأنها حركة تجاه الآخر، بدلا من العودة إلى الذات كما كانت عليها الفلسفة التقليدية، وهذه الحركة تصبح أساساً للعدالة الاجتماعية وهذه العدالة لن تتحقق إلا بتحمل الذات مسؤليتها الكاملة عن الآخر وكما يوضحها ليفيناس» فنظراً لأن الآخر ينظر لي، فأنا مسؤول عنه، حتى من دون أن أتخذ في هذا الصدد مسؤوليتي عنه بعد، فمسؤوليته تقع على عاتقي... بمعنى أني مسؤول عنه مسؤولية كاملة»[2] فالمسؤولية هي جوهر الإتيقا عند ليفيناس على نحوما سيتضح في المطلب التالي.

إتيقا المسؤولية

يعتقد ليفيناس أن الأصوات المهيمنة في التقاليد الفلسفية الغربية تميل إلى تعريف الطبيعة البشرية من حيث العقل أوالحرية أو المصلحة الذاتية، وعلى النقيض من ذلك، فإن ليفيناس يوحي بأن ما هوأساسي لنا هوالمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخرين من خلال وجه الآخر، الذي يكشف مسؤوليتنا عنه، فالمسؤولية هي الشرط الخاص بهوية الشخص ذاته، لذلك يصبح «جوهر الذات الإنسانية ليس سوى دعوة إلى المسؤولية ونحن لا وجود لنا بوصفنا كائنات حرة أومستمرة قبل هذه الدعوة، ولكننا نأتي إلى حيز الوجود كمواضيع من خلال الطلب الأخلاقي»[3] ولكي تصبح الذات مسؤولة لا تستطيع أن تصبح قادرة على الهروب من هذه المسؤولية،ويؤكد ليفيناس على هذا بقوله «المسؤولية الأخلاقية لا تنشأ بين شخص من هذا النوع وشخص من هذا النوع، ولكن المسؤولية تنشأ كلما واجهت الذات أي إنسان، وقبل التفكير في معرفة ما يجب علي القيام به»[4]. ولذلك كان الآخر هوالوجود الذي يعبر عن نفسه ويفرض نفسه، ولكن يفعل ذلك بالضبط عن طريق مناشدته لي من خلال الفقر والعري ومن خلال جوعه، من دون أن أكون قادراً علي أن أكون أصم لهذا النداء، لذلك فمن خلال المسؤولية نجد كما يقول ليفيناس «أن الذات بمجرد رؤيتها الفقراء فأول ما يتبادر

[1]-Ibid:p. 29.
[2]-Levinas E. Ethics and Infinity ، p. 97.
[3]-Ibid ،p.100.
[4]-Levinas E. Collected Philosophical Papers، p. 97.

لها هوما الذي يمكنني القيام به»[1] ولا بد في عمل شيء لمساعدته وهكذا فإن التعبير الذي يفرض نفسه لا يقيد من حريتي بل العكس إنه يعزز حريتي، من خلال إثارة الخير عندي،ومن هنا كما يؤكد ليفيناس فـ «الاعتراف بالآخر هوالاعتراف بالجوع، والاعتراف بالآخر هوالعطاء، لذلك فإن فوجود الآخريشكك في سعادتي داخل العالم»[2] وما يقصده ليفيناس هو أن سعادتي مرهونة بسعادة الآخرين لذا فما يحكم علاقتي بالآخر ليست الحرية ولكنها المسؤولية ذلك أن حرية الأنا كما يقول ليفيناس «هي التي قوضت هوية الذات وحولتها إلى شبيه، بينما المسؤولية هي التي تدفع الأنا إلى أن تأخذ الآخر على عاتقها، وتصبح مسؤولة عن مسؤوليته، من دون انتظار أي مقابل، وإلا فلا معنى لحرية الآخر»[3] ويستطرد ليفيناس في تأكيده مسؤولية الذات نحو الآخر بقوله «إن الذات الحاضرة تتحمل مسؤولية الإنسان القادم لكونها مسؤولة مسؤولية مطلقة تجاه الآخر، وهذا الآخر الذي ليس أنا أخرى بل الآخر في غيريته»[4] وهنا تصبح المسؤولية من وجهة نظر ليفيناس بمنزلة الوحي، إذ يصفها ليفيناس بوصفها مسأله وحي، ويجب أن نشهدها أو نشاهدها، ويكتب «لم تكن التجربة أوالبرهان أدلة على اللانهائي، ولكنهما شاهدان على اللانهائي»[5] وهذه الشهادة كما يراها ليفيناس في المقام الأول ليست عن طريق الكلمات والحجج، ولكن من خلال العمل، ومن خلال العطاء الملموس لأنفسنا لمساعدة الآخرين، فبدلاً من القلق والجهد في محاولة فهم الحقائق الغامضة أوالتنبؤ بالأحداث في المستقبل، بدلاً من ذلك، لا بد لنا من أن نتكلم ضد القوى التي تكون مبعث قلق بالنسبة لمن يعانون التهميش أوالضعف أو الإهمال، بالنسبة للأرملة والغريب واليتيم، فالالتزام الأخلاقي للمرء نحو الغريب ينشأ علي وجه التحديد من حقيقة أن الغريب هو الشخص الذي لا علاقة له بي، وتحديداً من خلال الروابط العائلية، بالنسبة لي، ويؤكد ليفيناس من خلال تأثره بالنصوص المقدسة التي جاءت في التوراة والتي تحث على الالتزام الخلقي نحوالغريب، والأرمله واليتيم، فقد جاء في سفر إشعيا «تعلموا الإحسان، أنشدوا الحق،أنصفوا المظلوم،اقضوا لليتيم، دافعوا عن الأرملة»[6]، فالغريب، مثل اليتيم والأرملة كما تذكر التوراة ليس لديهم أي إدعاء علي سوى أنهم إنسان يطالبني بعلاقة به من خلال إنصافه وقضاء حاجاته والدفاع عنه لذلك فعلاقتي بالآخر تتحدد كما يقول ليفيناس «ليس بسبب خاصيته أوهيئته أوسيكولوجيته،وإنما بسبب آخريته

[1]-Levinas E., Ethics and Infinity, p.89.
[2]-Levinas L.Totality and Infinity , p.75
[3]-Ibid ,p.76.
[4]-Ibid ,p. 87.
[5]-Ibid ,p.169.

[6]-اشعيا 1:7

بالذات. فهوالضعيف – على سبيل المثال – وهوالفقير،والأرملة واليتيم»[1].

وكما ربط ليفيناس من قبل دلالة الوجه بالبعد الديني كذلك ربط المسؤولية بالدين فيقول إن «مسؤوليتي تجاه الآخر تتحدد عندما لا أحصل على الآخر في طريق رؤيتي الله ولكن أحصل على الله باستماعي للآخر»[2] انطلاقاً من هذا يعيد ليفيناس التفكير في المفاهيم الدينية فتغير عنده مفهوم التضحية، «فليس التضحية التي قدمت لنا لتخفيف آثامنا، ولكن بوصفها قدرة ومسؤولية»[3] ويشرح ليفيناس هذه التضحية بأننا يجب أن نضحي بمصالحنا من أجل الآخرين، فعلينا إخراج الخبز من أفواهنا، لتغذيه جوعهم، وعلينا الصيام من أجلهم، لذا ارتبط مفهوم التضحية عند ليفيناس بالرحمة، فالرحمة هي الاستجابة الأخلاقيه للآخر. ومن هنا فالعلاقة بالآخر كما يراها ليفيناس «هي علاقة تعتمد على العاطفة والرحمة»[4]، وهي تختلف عن فهم سارتر العلاقة الإنسانية بالآخرين التي وصفها بأنها جحيم، إذ يرى سارتر أنه نظراً لأن الآخر يحد دائما من حرية الأنا واستقلاليتها، فإن الآخر هوالجحيم للأنا. كما أنه يصف الأنا وعلاقتها بالآخر بأنها علاقة نزاع، والفرق واضح في اختلاف فلسفة ليفيناس اختلافاً كبيراً عما نصادفه عادة في تاريخ الفلسفة الأخلاقية الغربية، فبدلاً من التمركز حول الذات والمبادئ والقيم الأخلاقيه، تأتي فلسفة ليفيناس الأخلاقية بتأكيدها على التشكيك في حق الذات وحريتها من جانب الآخر في علاقة غير متناظرة من خلال وجه الآخر الذي يدعوني إلى التجاوز عن الشمولية والكلية التي تختزل الآخر وتحصره داخل حدود الأنا، ولذلك يُلزم ليفيناس الديانات وبالأحرى اليهودية والمسيحية التي يوليها اهتماماً خاصاً بأن عليها مهمة الشهادة على مسؤوليتنا الأخلاقية نحو الآخرين مؤكداً أن مقاطع من الكتاب المقدس بشقيه العهد القديم والعهد الجديد تدافع عن فكرته بأن الالتزام الديني هوالاهتمام الأخلاقي بالآخرين، فقد جاء في العهد القديم في سفر إرميا «من يقضى قضاء الفقير والمسكين يكون في هذا معرفة الرب»[5].

وفي العهد الجديد جاء في إنجيل متى «.. يشبه ملكوت السماوات حبة خردل أخذهما إنسان

[1]-المرجع السابق،ص39

[2]-Westphal Merold، Levinas and Kierkegaard in Dialogue. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press، 2008 ،p.55.

[3]- Levinas E. Collected phillosohical papers،p.122.

[4]- Levinas E. Ethics and Infinity، p.104.

[5]-إرميا:16:22

وزرعهما في حقله»[1] لذلك يرى ليفيناس أن هناك حكمة يمكن الحصول عليها من دراسة الكتاب المقدس، «ليس لأنها تتألف من الحقائق التي يعطيها الله، ولكن لأنها تشهد على الأخلاق»[2] وهذا اتجاه سلبي نحوالدين من ليفيناس فعلى الرغم من أنه يمنح مكانة خاصة لبعض النصوص الدينية، نجد أنه يقيد هذه المكانة داخل الأخلاق فقط لأنها لا تقوم على تجربة خاصة ومباشرة مع الله وربما كان الدافع وراء ذلك هوقلق ليفيناس بأن هذا النوع من الخبرة الدينية يمكن أن يدفع الناس إلى تسويغهم بعض المعتقدات أو الأفعال بغض النظر عن احتياجات الآخرين، فحين يكون المرء في خط مباشر مع الله، فما الحاجة إلى الحوار والتشاور مع الآخرين؟ فهذه التجارب، بالنسبة لليفيناس، تعارض الدين الحقيقي. على نحوما سنعرضه في المبحث القادم

البعد الديني لمفهوم الهويّة

لعب الدين دوراً أساسياً في التاريخ الفكري والسياسي للحداثة العلمانية الغربية، وقد خالف ليفيناس المنظور السائد للدين بتقديمه تصوراً يستند إلى الأخلاق الاجتماعية التي ترتكز على السمو الديني، مسترشداً بالميتافيزيقيا الأخلاقية، فقد رفض ليفيناس التفكير الضيق في المفهوم الأيدلوجي للدين الذي يدعمه الأصوليون المتدينون ويعارضه دعاة الإنسانية من العلمانيين. وهو يبين كيف أن الدين، من خلال الانفصال والارتباط بين القداسة والأخلاق، مطلوب منه أن يؤدي دوراً إيجابياً في ظل الحرية والتعددية والديمقراطية، ولذلك رفض المصطلح التقليدي للدين الذي يقتصر على أن الدين هوالعلاقة بين الإنسان والله فقط من خلال الشعور الغامض في محاولات الإنسان الحصول على نوع من الاتصال أوالتواصل مع الله، فيرى ليفيناس أن الدين «لا يتصف بالعلاقة لأننا عادة ما نفكر في العلاقة على أنها تشكل نوعاً من كل شيء، عن طريق الربط أوالتعادل بين شرطي العلاقة»[3]. ولذلك فالعلاقة بين الوجود والمتعال من منظور ليفيناس، «لا ينتج منها في أي مجتمع أي مفهوم كلي، فهي علاقة من دون علاقة، نحن نحتفظ بمصطلح الدين»[4] ومن هذه الصيغة يفصل ليفيناس بين المصطلحين العلاقة، والدين ولذلك يسعى ليفيناس من خلال اللغة لتفسير مصطلح العلاقة مع الحذر الشديد في ربط الدين بمفهوم التجاوز والتعالي فهو يريد بطريقة أو بأخرى إدراج الدين داخل نطاق الوجود الفعلي والنشاط البشري الذي من شأنه أن يحول

[1]-متى 31:13.

[2]-Levinas E. Ethics and Infinity، p.104.

[3]-Levinas E. Totality and Infinity:p.79.

[4]- Ibid ،p.198.

المجهول إلى نطاق المعرفة، ولذلك أصبح الدين فيما يرى ليفيناس «ليس علاقة مع المتعال ولكنه هوالعلاقة التي تنشأ بين الأنا والآخر والتي لا يمكن أن تندرج داخل الكلانية»[1] التي من شأنها أن تبتلع الآخر، ومن هنا يصبح الدين بهذا المعنى هو، فئة من النشاط، وليس علاقة بالمتعال كما يحاول ليفيناس التوضيح لهذا، ومن هذا المنطلق جاءت مفاهيم ليفيناس المتعلقة بالإتيقا والدين والهويه تهبط بمفهوم اللانهائي داخل نطاق النشاط البشري في الوجود ولذلك يؤكد ليفيناس أنه «لا معنى للدين الذي يرتكز فقط علي العقائد التجريدية والطقوس المفرطة، لأن هذا يتجاهل القلق والحب تجاه الآخرين، وهذا النوع من الدين يحول اهتمام الذات بعيداً عن الآخر»[2] ومن هنا ينتقد ليفيناس العقائد والطقوس التي من شأنها أن تصرف اهتمامنا عن الرعاية والمسؤولية التي ينبغي أن توجهها الذات للآخر، ولذلك يؤكد ليفيناس أنه «من دون الأخلاق، يصبح الدين خطاباً فارغاً وطقوساً لا معني لها»[3] ومن هنا فالأخلاق هي جوهر الدين في فلسفة ليفيناس، لذا جاءت فلسفته الأخلاقيه لتعمل على فتح أبعاد دينية بعيدة عن الأبعاد الدينية التقليدية السائدة في عصره، فقد أكد بُعد الدين عن التفكير المختلط المغرض، ذلك أن الدين بمجرد أن يصبح مختلطاً بالتفكير المغرض، يصبح علمانياً ويفقد سلطته المتعالية، ومن هنا أكد ليفيناس أن أي شكل من أشكال الدين إن لم يكن قائماً على علاقة أخلاقية بين البشر يمثل شكلاً من أشكال الدين البدائي فيقول «كل ما لا يمكن اختزاله إلى علاقة بين البشر لا يمثل الشكل الأعلى للدين وإنما نعده شكلاً بدائياً للدين وإلى الأبد»[4] ولا يوضح لنا ليفيناس ما هذا الشكل البدائي من الدين الذي يعنيه بالضبط، ولكن أرى أنه كل دين لا يسمح بتضحية من الذات من أجل الآخر بصرف النظر من هو الآخر ولذلك فهو يعارض أي أصولية دينية تقمع الحرية والمسؤولية تجاه الأخرين التي من شأنها أن تولد العنف

ولذلك فعلامة الدين الحقيقي هو القائم على العنصر الأخلاقي، ولا يستثني أي دين، من ذلك، وقد أطلق ليفيناس صيحته «الأخلاق تسبق العقيدة»[5] وهذا عكس ما ذهب إليه بعض الفلاسفة بأنه لا أخلاق من دون دين ولا دين من دون أخلاق، وعلى ذلك فقد نادى ليفيناس بأننا «يجب أن نحترم ونحتضن ونعترف بالآخرين كزملاء مؤمنين ومشاركين على الطريق نحو الله، وفي نهاية الأمر لا يوجد

[1]-إيما نويل ليفيناس:الزمان والآخر،ترجمة جلال بدلة، ص10.

[2]-Levinas E. Ethics and Infinity،p.105.

[3]- Sean Hand ،Emmanuel Levinas، The Levinas Reader Oxford، ، Basil Blackwell Ltd ، First published 1989، p. 67.

[4]-Levinas E. Totality and Infinity:p.79.

[5]-Levinas E. Alterity and Transcendence ، p.80.

دين حقيقي يخلومن المبادئ الأخلاقية»[1] فجوهر الدين عند ليفيناس «ليس الحماسة العاطفية والاتصال المباشر مع الله، ولكنه استجابة الوعي والعقل، بالمسؤولية تجاه الآخرين»[2] وعلى ذلك نستطيع القول إن ما يسعى إليه ليفيناس هو الدين المؤسس على الأخلاق وليس دين العبادات وهو هنا يتماثل مع كانط الذي استبدل مفهوم الدين الخلقي المحض بوصفه هو الأصلح لدين عام للإنسانية بذلك المفهوم: دين العبادات الذي ربما يتبع في أغلبه أوامر لا تخص الإنسان بل تخص شأن الله.

ولذلك جاء تفسير ليفيناس النصوص المقدسة «تفسيراً يتجاوز النص نفسه[3] «حيث لا يتم إنجازه من قبل النص وحده، ولكن بالأحرى من قبل القراء، وهي عملية مشروطة بإحساسهم بالمسؤولية الأخلاقيه، ويعتمد ذلك على علاقة القراء بالنص وعلى دعوتهم إلى الآخرين، عندما يقف القارئ ليس فقط عبر النص ولكن أيضاً يواجه القارئ الآخرين، فإن النص يتلقى حيوية جديدة تتجاوز الهرمونيطيقا من النص ويواجه الآخر وغيره. لذلك جاءت تفسيرات ليفيناس «ليس لقاءً انفرادياً بين القارئ والنص، وإنما هولقاء ينبثق عن النص، ويمكن للمرء أن يقدر هذه الفكرة بشكل أوفى إذا ما فكر في الأهمية بين مسؤولية القارئ تجاه النص والمسؤولية التي يتحملها عندما يطلب منه أن يشرحها للآخرين»[4] لذلك جاءت الأبعاد المتعالية للوجود من خلال مواجهة الآخر إذ يسعى ليفيناس «إلى تغيير منظور القراءة الأصولية للنص المقدس التي يراها غير مجدية بتحويل الرسائل الميتة إلى المحادثة الحية التي هي لغة الأخلاق، من خلال الآخر»[5]، ويدعوا ليفيناس «إلى أننا يجب ألا نقرأ النص المقدس في حد ذاته بل أن نقرأه في نهج «واحد من أجل الآخر، إنه ليس فيولا»[6] فكما أن الموسيقى نلعب عليها للوصول للدلالات الأبدية من خلال الطابع الزمني للموسيقى كذلك النص المقدس «يستمد إشارته ليس من بعده الكامل، ولكن من الطابع الزمني لقراءته»[7]، لذلك يرفض ليفيناس أن نجعل قراءة النص جامدة لاحراك فيها مثل أوتار الفيولا ولهذا

---

[1]-Levinas E. Totality and Infinity p. 51.

[2]-Levinas E. Difficult Freedom: Essays on Judaism. ، p.23.

[3]-Claire Elise Katz، "Lévinas—Between Philosophy and Rhetoric: The 'Teaching of Lévinas's Scriptural References،" Philosophy and Rhetoric، 2005، p.159.

[4]-Ibid ،p.172.

[5]-Levinas and the Philosophy of religion.

2015/10/30 تم الدخول على الموقع x/full.9991.2010.00342-http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1747.

[6]-وهي تشبه آلة الكمان تماماً،وتعزف بطريقتها،غير أنها أكبر قليلاً في الحجم وأطول حوالي 7 سم،وحيث إن طولها يبلغ 43 سم تقريبا،وبالتالي فهي أغلظ في الصوت. وقد بدأ استخدام آلة الفيولا في أواخر القرن السابع عشر الميلادي.

[7]-Levinas E. The Strings and the Viola in Outside the Subject، trans. Michael B. Smith، ،Stanford: Stanford University Press، 1993، p.174.

أكد أنه يجب ألا تصبح «قراءة النص ممددة علي التقاليد مثل أوتار فيولا»[1] ومن هنا تغير المفهوم النهائي للدين عند ليفيناس وانحصر في قوله السابق وهوعدم الجمود في قراءة النص المقدس وكأنه يريد بفلسفته أن يعدل في الخطاب الديني المسيحي واليهودي حتى لا يجمد على التفسيرات الأصولية القديمة

كذلك يظهر من هذا النص عدم رفض ليفيناس الدين كما ذهب كثيرون ولكن هو تعبير ليفيناس لرفضه القاطع للتفسير الأصولي للدين فهو يريد نظاماً إلهياً مباشراً غير قائم على الوساطة ومن هذا المنطلق تحدد مفهوم اللانهائي عند ليفيناس.

مفهوم اللانهائي واللاهوت الأخلاقي

على الرغم من أن فكرة اللانهائي هي مفتاح الفلاسفة لإثبات وجود الله، نجد أن ليفيناس يضع هذه الفكرة في مكان آخر،فهي ليست من الأدلة على إثبات وجود الله، فقد مثلت فكرة اللانهائي كما وصفها ديكارت بأنها الشكل الرسمي لعلاقة التجاوزات وتجلى هذا المفهوم عند ليفيناس من خلال فكرة اللانهائي المتمثلة في «وجه الآخر الذي يعبر عن سماحته، ويتسم بالتعالي واللاهوت الذي ينزل منه»[2].

ولكنه جعل التجاوزات تحدث في بُعد أخلاقي، إذ رفض ليفيناس ما ذهب إليه اللاهوت والميتافيزيقا الغربية في تعريف الله بأنه الكيان الأعلى، فإذا كان الله في اللاهوت ينظر إليه على أنه الكيان الأعلى، لكنه ترك المعنى للغاية الحقيقية من الوجود ذاته غير مدروس؛ لذلك يرى ليفيناس أن اللاهوت هوتعبير عن التقاليد الغربية التي تحول الوجود إلى كيانات يمكن عندئذ فهمها وإتقانها، فيبدي ليفيناس مخاوفه وقلقه «من أن الرغبة في الفهم والإتقان تغطي على مسؤوليتنا الأخلاقية للآخرين»[3] ويتفق مع هايدجر في نظرته للاهوت بأنها تغير نظرتنا لمفهوم الوجود، إلا أنه يختلف معه في موقفه من اللاهوت،، فإذا كان موقف هايدجر من اللاهوت بأنه يفسد تفكيرنا في الوجود، فإن قلق ليفيناس «من اللاهوت بسبب أنه يفسد تفكيرنا عن الله»[4] وهذه مقابلة بين مفهوم هايدجر وليفيناس من ناحية الدين فإذا كان لنا أن

[1]-Ibid، p.174
[2]-Levinas E. Totality and Infinity، P. 262
[3]- Levinas's Concept of Religion and its Relation to Judaism
http://ghansel.free.fr/smithjeru.htm
[4]-ibid

نفكر في الله،يجب أن نبدأ من الأخلاق، وليس الوجود. ويبدو أن ليفيناس أسس لمشروع جان لوك ماريون[1] 1946.

ومحاولة للتفكير في الله من دون أن يكون في الوجود، أطلق عليها ماريون الإله المشطوب وهوتحرير الله من الوجود،[2] لذلك يؤكد ليفيناس أن الدين سيكون سلاحاً مدمراً وخطيراً حين لا يرتكز على مسؤوليتنا الأخلاقيه تجاه الآخرين ويرى أن العلاقة بالآخرين لا تتم من خلال المعرفة بالله بل القضية عكسية حيث تتم المعرفة بالله عن طريق العلاقة بالآخرين فكما سبق وذكرنا قول ليفيناس».. لا نحصل على الآخر في طريق رؤية الله، ولكن نرى الله في نهاية المطاف عن طريق الاستماع إلى الآخرين[3] «ولذلك يتجلى معنى التجاوز الإلهي عند ليفيناس من خلال وجه الآخرين ومن هنا «يعتبر الله بتجاوزه الأعلى والنهائي في الوجود مقدمة العدل الإنساني»[4] وهذا العدل وهذه الأخلاق التي يدعمها الدين التوحيدي الحقيقي فيما يرى ليفيناس تكون من خلال «الخيارات اليومية الصعبة والمهام السياسية المسيحية،وهي بالضبط التي ترسم ما هو إلهي»[5] لذلك يتجلى الإلهي فيما يؤكد ليفيناس من وجود المعاناة للآخر التي يجب أن تحول الموضوع من رعاية الذات إلى رعاية الآخر، وعلاوة على ذلك، فإن رعاية الآخر دائما ممتعه وتجلب السعادة التي قد لا نجدها في انفراد الذات عن الآخر وهي في الوقت ذاته مؤلمة لأنها تتعارض مع النمط المعيشي الأساسي للأنا التي تسعى لمتعتها الشخصية، وعلى الرغم من أن كلاً من المتعة والمعاناة هي وسائل الإحساس، فإن المعاناة فقط كما يذهب ليفيناس «هي التي يمكن أن تجعل من الممكن موضوعاً أخلاقياً حقاً، فالذات تخضع النفس وهي معاناة المعاناة»[6] وكما يقول ليفيناس، إن ما يجعلني أعيش في هذه المعاناة هوالشعور بالمسؤولية تجاه الآخرين.

وهنا نلاحظ أن التبعية ليست للأخلاق المتعلقة بالدين بل بقيام الدين على الأخلاق أي إن

---

[1]-*-جان لوك ماريون: فيلسوف ولاهوتي فرنسي معاصر ولد في 3يوليو1946،في أحد الأقاليم الفرنسية درس الفلسفة في جامعة السوربون وتتلمذ على يد جاك ديريدا، وحصل علي شهادة الدكتوراه وعمل في العديد من المناصب إلى أن وصل لمدير الفلسفة في جامعة السوربون، له العديد من المؤلفات أشهرها الإله المشطوب رد به على فلسفة هايدجر الوجودية، فقال: إن الله يقف دائماً دون الوجود فهو بعيد عن أي ميتافيزيقا وتتكون علاقته بالكائنات بفعل المحبة وله عبارته الشهيرة الجود سبق الوجود أي الحب سابق على أي وجود https://en.m.wikipedia.org/wiki/Jean-Luc_Marion

[2]- Levinas and the Philosophy of religio.
http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.17479991.2010.00342-.x/full. 2015/10/30 تم الدخول إلى الموقع

[3]-Westphal، Merold. Levinas and Kierkegaard in Dialogu،p53

[4]-Ibid.

[5]-Levinas E. Totality and Infinity p.78.

[6]-Levinas E. Otherwise than Being، p. 56.

الأخلاق الليفيناسية هي لاهوت أخلاقي وليست أخلاقاً لاهوتية وهذا يدعم التماثل بين ليفيناس وكانت من حيث أسبقية الأخلاق على الدين عند كليهما، ولكن الفرق الرئيس بين كانط وليفيناس هوأن الأول يعدّ القانون الأخلاقي مصدراً أخلاقياً لتحفيز الذات الأخلاقية على تحمل المسؤولية عن الآخر، في حين يتعامل الأخير مع وجه الآخر بوصفه قوة أخلاقية تثير الشعور الأخلاقي للذات، ونجد كانت يؤسس مبدأه من خلال شرط حُسن النية؛ وعلى العكس من ذلك، يؤكد ليفيناس أن «البعد الأخلاقي للموضوع لا يكشف عن نفسه إلا بشرط أن يبدأ من اللانهائي المتمثل في الوجود الخاص للشخص الآخر الواقف أمام الموضوع»[1] وبينما يعطي كانت الأسبقية للحكم الذاتي، فإن ليفيناس يعتبر مذهب المغايرة القائم على الآخر هو أساس للقانون الأخلاقي، ولا يمكن للذات أن تتصف بالأخلاق من خلال طاعة قاعدة القانون الأخلاقي؛ بل من خلال الآخر اللانهائي الذي يجعلها أخلاقية لذلك فالفرق بين كانت وليفيناس هو أن هذا الأخير يرى أن حق الآخر يأتي قبل الذات، وهذا يعني أن حق الآخر لا يعطى من خلال الذات ولا يُصاغ بالقانون الأخلاقي؛ بل هويسبق حق الذات نفسها. وبعبارة أخرى، بالنسبة لليفيناس، لا يمكن للمرء أن يصبح أخلاقياً في حد ذاته بل بتدخل الآخر وحده هوالذي يجعله أخلاقياً، ويعطي ليفيناس نفسه مزيداً من الأدلة على تصوره للعلاقة بين الأخلاق والدين في تفسيره العقيدة من خلال قصة التضحية بإسحق التي استقاها من كتاب خوف ورعد للفيلسوف الوجودي سورين كيركجورد وقد أخذ على كيركجورد تحليله الذي قدم فيه إبراهيم بطلاً للإيمان بقدرته على تجاوز الأخلاق من خلال الالتزام الديني لله، والتضحيه بابنه إسحق وقد اختلف معه ليفيناس حول معنى الأمر الإلهي، فهل يمكن للرب أن يأمر بشيء غير أخلاقي؟ بالنسبة لكيركجور «هذه ليست القضية أن يأمر الله إبراهيم بقتل ابنه، لأن الأمر لم يكن جريمة قتل، ولكن تضحيته تلبية لأمر الله وبالتالي، فإن الأمر لايبدو غير أخلاقي»[2] ويعلق ليفيناس على تفسير كيركجور معنى التضحية في مفهوم كيركجور بقوله: «إنه بهذا التفسير قد صدم لأنه يبدو أنه يبرر العنف بدوافع دينيه»[3] وعلى النقيض فإن ليفيناس يرى «أن أعلى نقطهةفي الدراما هي انتباه إبراهيم إلى الصوت الذي أدى به مره أخرى إلى النظام الأخلاقي» [4] لذا فالعثور على إيمان إبراهيم كما يرى ليفيناس، ليس في استعداده لاتباع أوامر لا معنى لها من الله، ولكن في

[1]-Levinas E. Otherwise than Being، p.118.

[2]-Levinas L.Concept of Religion and its Relation to Judaism. http://ghansel.free.fr/smithjeru.html.

[3]- Westphal، Merold. Levinas and Kierkegaard in Dialogue.، p.77.

[4]-Ibid، p.78.

قدرته على الاعتراف بمسؤوليته عن إسحق ورفض قتله على الرغم من هذا الأمر، وكتب يقول في ذلك «بغض النظر عما يقول لنا الله أن نفعل، يجب علينا أولاً وقبل كل شيء الرد على الشخص الآخر... الرد على إسحق هوالرد على الله»[1].

والآخر هنا يتمثل في إسحق من خلال قسمات وجهه وعينيه التي تتحدث بالقول: لا تقتل ،ولذلك فما يؤكده ليفيناس دائماً أن الأمر الأخلاقي أقوى من الأوامر الإلهية ولذلك بالنسبة لليفيناس «لا يوجد تمييز ممكن بين واجبنا تجاه الله وواجباتنا تجاه الأشخاص الآخرين، مما يضيء على الفكرة القائلة بأن الله يمكن أن يقود العنف نحوالأبرياء الآخرين»[2] ومن هنا اختلف ليفيناس عن كيركجور في كيفيه العلاقة التي تجمع بين الأنا والآخر والله، فقد رأى كيركجورد أن الله هوالوسيط بين الأنا والآخر، بينما ليفيناس رأى أنه من الأهمية إزالة مصطلح الله على أنه مصطلح وسيط بين الأنا والآخر وبدلاً من ذلك، يصبح الآخر هوالوسيط بين الأنا والله، فيجب على المرء أن يرى اثر الله من خلال تحمل المسؤولية تجاه الآخر، لذلك يرى ليفيناس أن التوحيد بالله لا يطالبنا «أن نتحد معه أومع الطبيعة،ولكن يتمثل بالبر، وحب الجار،.. لذلك فالعلاقة الميتافيزيقية تأتي من خلال السلوك الأخلاقي وليس اللاهوت»[3].

خاتمة

بناء على ما سبق إذا أردنا فهم ليفيناس فلابد من وضعه داخل إطار فكره الديني لنتعرف إلى الأبعاد الحقيقية لفلسفته ولا سيما في عرضه ظهور الوجه تعبيراً عن غيريّة الآخر، لهذا أثار ليفيناس مفهوم المواجهة مع الآخر بشكل ميتافيزيقي غير أنطولوجي لتحويل مسار الفلسفة من الوجود إلى الموجود بوصفه الحل الحقيقي لكل مشكلة أخلاقية من خلال ما يسميه ليفيناس المواجهة وجهاً لوجه مع الآخر والتي تعطى إحساساً عميقاً بالمسؤولية من خلال إدراك الذات لكيان متعين متفرد له وجه فريد، فالوجه هو هوية الإنسان وبالنظر إليه نجده أكثر الدلالات التي تعبر عن الهوية الحقيقية للذات الإنسانية من ناحية ومن ناحية أخرى نجد أن الوجه هوأكثر التجارب أخلاقية كما يرى ليفيناس، ذلك أن وجه الإنسان هوالجزء الأكثر تعرياً لديه فهوالقادر على التكلم من دون كلام من خلال قسماته المعبرة في الوقت الذي فيه تجبرني على عدم ارتكاب الجريمة لأن الوجه كما

[1]-Levinas E. Collected phillosohical papers ،p.119.
[2]-Levinas L.Concept of Religion and its Relation to Judaism. http://ghansel.free.fr/smithjeru.html.
[3]-Levinas E. Totality and Infinity، p. 78.

يرى ليفيناس دلالة دون نص، هذه الدلالة تشير إلى ضرورة اعتناء الإنسان بالأخلاق شرطاً لحضور الله على نحومبهم ووحده هذا الحضور هوالذي يمثل الشكل الأصيل للدين، ومن هنا يحاول ليفيناس في علاقة جدلية للهوية والدين تخريج الذاتية الإنسانية وهويتها التي يراها تتمثل في علاقة الإنسان بالإنسان، علاقة أصيلة من حيث إنها شرط انكشاف الحضور الإلهي ومن حيث إن الإلهي هوشرط ظهورها مستعيناً بوصايا الكتب المقدسة من ناحية وبالتعاليم المسيحية من ناحية أخرى في مناولة إتيقية انفرد بها دون غيره من الفلاسفة، ولذلك جاء مشروعه مختلفاً عن الطريقة التي اعتادت أن تفكر من خلالها الفلسفة، إذ يقدم ليفيناس في تجربة روحانية صورة عن ارتباط الهوّية بالأخلاق والأخلاق بالدين، فنجد أن التجربة الأخلاقية في الفلسفات الوجودية خاصة، هي تجربة وجدانية وإن اختلفت طريقة التعبير عنها، لكن فلسفة ليفيناس هي فلسفة «الآخر» والتي يرتكز عليها جل بحثه الفلسفي، الآخر ليس بالمفهوم السلبي، إنه تلك العلاقة المتبادلة بين الآخر والأنا فالآخر قبل الأنا، وبذلك يأخذ مفهوم الآخر عنده مفهوماً مطلقاً يتعالى على كل مقدس، ومع ذلك نجد أنفسنا قد فهمنا فكرته من خلال عرضه دلالات الوجه كظهور للآخر أمام كادر من المفكرين الذين حولوا المعتقدات الدينية بالانزلاق بها في تحليلات الظواهر، وهذا من شأنه أن يدخلنا للعديد من النتائج المستنبطة من خلال هذا البحث:

أولاً: اعتماد ليفيناس على الظواهرفي فلسفته لتحليل الهوية وربطها بالدين في نهاية الأمر جعل من فلسفته رهينة من قبل اللاهوت، وبالتالي ينبغي عدُّ ليفيناس مفكراً يهودياً متشدداً بدلا من الاقتصار على كونه فيلسوفاً فينومينولوجياً، أو سجنه داخل أي شكل من أشكال الفلسفة النقدية، ولذلك وعلى غرار جان لوك ماريون، أستطيع القول إن ليفيناس حوّل المنهج الفينومينولوجي إلى منهج لاهوتي؛ إذ استخدم الظاهرة مصدرَ إلهام وليس أسلوباً، مما يجعلنا نحدد أن مشروع ليفيناس ليس له مكانة في الفلسفة الخالصة بل هومشروع لاهوتي أساساً، وببساطه فإنه فلسفة مستندة إلى اللاهوت كما قال بعض فلاسفة العصر الوسيط إن الفلسفة خادمة اللاهوت وبالتالي فالخط بين الهوية والأخلاق والدين عند ليفيناس يصبح أكثر من إشكالي.

ثانياً: هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإنه من المحال أن نصل لله عن طريق الآخر ونجد اللانهائي في وجهه كأثر لله؛ لأن ذلك بطبيعته سيحول وجه الآخر إلى صنم، لذا يجب أن ننظر للوجه بوصفه لغزاً وليس ظاهرة، وبمنظور آخر يتضح أن أخلاق ليفيناس ليست مجرد نظرية أخلاقية أخرى، لأنها تدعونا إلى أن ننظر بتعمق أكبر إلى معنى الأخلاق، وهويذكرنا بمسؤوليتنا

نحوالآخر التي قد ننساها وسط مشاغلنا وأعتقد أن هذه المسؤولية لا يمكن إلا أن تكون دينية، ذلك أن الأخلاق النظرية، التي تعتمد عادة على مبدأي المساواة، لن تكون قادرة على تقديم مثل هذا الطلب، لذلك على الرغم من إنكار ليفيناس بأن فلسفته لا بد من فصلها عن اتجاهه اللاهوتي لا نستطيع تفسير نظريته الأخلاقيه والتي هي الركيزة الأساسية لمفهوم الهوية في فلسفته إلا من خلال تقاربها مع الدين، لذلك أكد أنه لا يمكن للدين نفسه أن يضع نفسه تحت رقابة الأخلاق، ولذلك إذا كانت الأخلاق عند ليفيناس هي الفلسفة الاولى، فإنها قد تكون أيضا الدين الأول بمعني أنها شرط لا بد منه للعلاقة بالله.

ثالثاً: على الرغم من محاولة ليفيناس فتح باب المسؤولية والانفتاح في علاقة مع الآخرين مما سيكون له أثره الإيجابي في المجتمع نجد أنه يعطي الذات إحساساً بالسلبية والتشاؤم بتصويره الأحادي للآخر فقط على أنه وحده الذي يعاني القمع والاضطهاد، فقد عدّ الآخر في سجن دائم من خلال سلب هويته من الأنا مما يستدعي الأنا للمسؤولية المستمرة عنه ومن خلال هذه المسؤولية تتلاشى الذات وتختفي من خلال الآخر المطلق إن جاز لي التعبير وبالتالي يحدث ارتداد فبدلاً من الحفاظ على وسطية في العلاقة بين الأنا والآخر كطرفي للمجتمع يحدث تعالٍ للآخر وانصهار الأنا فيه، وهي الإشكالية نفسها ولكن بشكل معكوس التي انطلق منها ليفيناس، إن مايدعو له ليفيناس هوأمر بعيد عن الواقع الفعلي المعيش، فقبل أن يكون البشر قادرين على مسؤولياتهم تجاه الآخرين لابد أن يعتنوا أولاً بمسؤولياتهم تجاه ذواتهم أولاً، وبالتالي يشعرون بواجباتهم نحوالآخرين فيستشرفون تلك المسؤوليات التي يتوقف عليها مصير البشرية، وبهذا المعنى يضعون أنفسهم في علاقة مسؤولية عن أنفسهم وعن الآخرين.

رابعاً: على الرغم من التلميحات العنصرية التي تنبثق من آن لآخر في فلسفة ليفيناس لصالح الشعب اليهودي ولا سيما في وصفه الجار كرمز لهذا الشعب نلاحظ من خلال فلسفته أنها بمنزلة دعوة للأديان للاهتمام العميق بالبعد الأخلاقي في خطاباتها وتعليمها وممارستها وتنظيمها للحياه المعيشة ولذلك رفض ليفيناس المقاربة بين الأديان لأنها تختزل ديانة الآخر داخل الذات لذا يصرّ على الأخلاق للأديان الأخرى لأن أتباعها - كما قال ليفيناس- شخص آخر، وبالتالي سيؤدي الانفتاح على هذه الديانات من خلال المنظورالأخلاقي الإتيقي الذي نادى به ليفيناس إلى احترام هوية الآخر الدينية، ومساعدته على تعزيز حريته وكرامته مما يكون له أعظم الأثر في الحد من حركات العنف السائدة في المجتمعات المعاصرة والتي غالباً ما تكون ناشئة عن الاختلافات

الدينية، ومن هنا نستطيع القول إن فلسفة ليفيناس، فلسفة تهتم بحقوق الإنسان من خلال النزعة الإنسانية من الآخر بدلاً من النزعة الإنسانية من الأول على حد تعبيره.

مهما يكن من أمر، فإن ثمة التباسات كثيرة في غيريّة ليفيناس، سواء مما قدّمه هو نفسه من كتابات أومن خلال ما التأويلات التي رافقت هذه الكتابات في المدارس النقدية الغربية.

ولعل أبرز هذه الالتباسات هي تلك التي تعمِّم النظر إلى المسيحية والتي عاشتها مع الحداثة على الأديان الأمر الذي يعكس جهلاً بروح الدين ولا سيما مفهوم الرحمة والإيثار اللذين جاء بهما الدين الخاتم إلى العالمين.

المطلق النسبيّ وغيريّة الموجود

دراسة في هويّة الميتافيزيقا عند فريذيوف شوان

حمادة أحمد علي[*]

أخذت الغيريّة مساحة واسعة وعميقة في فضاء الفلسفة منذ الحقبة اليونانية الأولى وصولاً إلى الميتافيزيقا الحديثة. وكان الكلام على ثنائية العالم ووحدته محور الاشتغال على المفاهيم.

هذه المقالة تدور حول ثنائية المطلق والنسبي لدى الفيلسوف السويسري فريذيوف شوان. وفيها مسعى لتأصيل الهوية الميتافيزيقية للغيرية في عالم الموجودات.

ولد فريذوف شوان بمدينة بازل في سويسرا 1907، واعتنق الإسلام في السادسة عشرة من عمره وحمل اسم الشيخ عيسى نور الدين، وقد كتب ما يربو على العشرين مؤلفاً في الميتافيزيقا والتصوف، وقد لاقت مؤلفاته قبولا منقطع النظير في القرن العشرين.ومن أعماله عين القلب، العرفان: حكمة ربانية، المنطق والتعالى، لعبة الأقنعة، طرق الحكمة الخالدة، مقامات الحكمة، تحولات الإنسان، الوحدة المتعالية للأديان، أحوال الإنسان وجذورها، كنوز البوذية، الشمس المجنحة، الطريق إلى القلب، المسيحيَّة والإسلام.

هذه المقالة تبحث في آرائه الميتافيزيقية ونقده المفاهيم الغربية التي جرَّدت الطبيعة البشرية من عليائها الروحي. علماً أن على المدرسة التقليدية الداعية إلى الحكمة الخالدة مؤاخذات كثيرة أهمها عدم التمييز بين الدين الوحياني والدين الوضعي، وكذلك الدعوة إلى نوع من الغنوصية المتأتية بثقافات متعددة.

المحرر

تتعلق هذه الدراسة بالميتافيزيقا التراثية، وهي طرحٌ لمفهوم جوهري هو'المطلق النسبيّ'، ذلك الاصطلاح الذي أبدعه فريذيوف شوان (F.Schuon) لحل اشكالية تطبيق مفاهيم المطلق والنسبي، والتي تترى بين حين وآخر في الأدبيات الجوانية، ووصلت في المرحلة الحالية من دورة الإنسان

---

* ـ رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة جنوب الوادى ـ مصر.

على الأرض إلى محاولة تحويل كل مطلق إلى نسبي كما يجري في فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، كما وافق ذلك صيغ المبالغة في الفكر والقول التي جعلت من النسبيات مطلقات، من دون وعي بالمطلق والنسبي بما هما.

يعدّ شوان فيلسوفاً من حكماء مدرسة الفلسفة الخالدة، ويساوي مصطلح الفلسفة الخالدة المصطلح اللاتيني (philosophia perennis) الذي استخدم على نطاق واسع في التوماوية الجديدة المعاصرة ’لألدوس هكسلي‘ الذي ألف كتابًا بالاصطلاح نفسه، وأصبح الاصطلاح مشاعًا على غير المتخصصين في الدين والفلسفة، لذا وجب أن نوضح معناه في سياق هذه الدراسة. وقد أضاف كوماراسوامي[1] صفة الكليات إلى الحكمة الخالدة، وهي تعني المعرفة الكائنة، والتي ستكون، ولها معنى كلي سواء أكان بين أناس لهم أطر ومفاهيم مختلفة أم معلنًا بمبادئ كلية. وهذه المعرفة متاحة للبصيرة [2] وتقبع في قلب كل دين أوتراث ويمكن تحصيلها وإدراكها بمناهج التراث التي تتمثل في الطقوس والرموز والصور أو بوسائل توحي بها السماء أوقبس من الربوبية التي توحي بكل تراث، ومن السهل نظرياً أن يكتسب الإنسان هذه المعرفة في مستواها الظاهري بالبصيرة، وهي ’طبيعة خارقة‘ ومجبولة في جوهر الإنسان[3].

ويمثل هذه المدرسة رينية جينوR. Guénon وأناندا كوماراسوامي A.K.Coomaraswamy وماركوبالليس M.Pallisوتيتوس بوركار T.Burckhart ومارتن لينجزM.Lings ولورد نورثبيورن Lord Northbourne وليوشايا L.Schay وهويتهولبيري W.N.Perry وهوستن سميث H.Smith وفريذيوفشوانF.Schuon.

ومن يتحدثون في الحكمة الخالدة يركزون على مظهر الدين، مثل الله والإنسان، والوحي والفن المقدس، والرموز والصور، والشريعة والطقوس، والتصوف والأخلاق الاجتماعية، والكون واللاهوت. ويهتمون بالحقيقة التاريخية المتحولة في الدين في حدود التاريخ فحسب، وهم يرفضون العرض الأكاديمي للتاريخ، والذي تطور في أوروبا إبان القرن التاسع عشر. ومن ثم فهم

---

[1]- كوماراسوامى أحد مؤسسى مذهب الحكمة الخالدة وهوإنجليزى من أصول هندية

[2] - يعد مذهب الحكمة الخالدة من المذاهب التي لا تتعارض مع العقلانية، حيث يُفهم العقل في السياق الحالى على أنه انعكاس لفهم البصيرةالتى تسطيع أن تعرف الله مباشرة، وهى ربانية تجعل الإنسان على وعى بحقيقته، وللمزيد عن الاختلاف بين العقل **reason** والبصيرة **intellect** في هذا الصدد انظر

F.Schuon، The Transcendent Unity of Religions، trans. P.Townsend (NewYork،1975)، pp. xxviii and 52; also F.Schuon: Stations of Wisdom، trans. G.E.H. Palmer (London، 1978)، chapter I.

[3]- **Seyyed Hossein Naser : The Need for A sacred Science، Curzon Press، U.K.2005، P28.**

على النقيض من المدرسة الظواهرية التي لم تُحسن الكشف التاريخي لتراث بعينه أوتفسير دلالة الظاهرة الدينية وقيمتها في إطار تراث له تاريخ[1].

وتتحدث مدرسة الحكمة الخالدة عن التراث، وتؤمن بأن هناك تراثاً أولانياً شكّل الكمال الروحي للإنسان، والموروث البصيري الذي تجلى عن الوحي مباشرة، في زمن تعانقت فيه الأرض والسماء. وقد انعكس التراث الأولاني في أشكال التراث المتأخرة التي ليست مجرد استمرار لأفقيته أوتاريخيته. وقد تميز كل تراث بأنه تنزيل رأسي من الأصل، حيث يهب الوحي كل تراث مركزه وعبقريته الروحية وحيويته وتفرده[2].

ويرى التراثيون أن تصور الدين يتسع ليشتمل على أشكال الدين سواء أكانت أولانية وتجريدية أم سامية وهندية أم خرافية. وكما يفهم التراثيون أمثال 'شوان' أن التراث يشتمل في طياته على صيغ التجلي الرباني ومستوياته. فهكذا يحمل مذهب التراث هذه الصيغ والمستويات، ويطور الرؤية اللاهوتية في الدين المقارن أوما ينبغي أن نطلق عليه ميتافيزيقا الدين المقارن، والذي يصف لاهوتيا أهداف كل دين، ويخول لدارس الدين أن يهتم بموضوعية وجود الأديان الأخرى، ويزيد ما يحتكم عليه في طبيعة دينه، حتى يتجاوز الحدود والعوائق التي تفصل عالم إبراهيم عليه السلام عن كريشنا وراما، أوعالم الهنود الأمريكيين عن التراث المسيحي على سبيل المثال[3].

وتؤكد الحكمة الخالدة أن الوحدة بين الأديان كامنة فيما وراء تنوع الصور الدينية، وأنها الحقيقة الجوهرية في قلب كل الأديان، ولا تزيد عن كونها فلسفة خالدة فحسب. ولا وجود لهذه الوحدة على مستوى الصور الظاهرة[4].

ولا تجمع المدرسة التراثية الأديان جنبا إلى جنب في نهج ظواهري يحشد الظواهر الدينية بلا حكم معياري، كما لو كان يجمع رخويات، وإنما تستند إلى المعرفة اليقينية من الحكمة الخالدة، فالتراثيون يميزون مراتب التجلي الرباني من مستوياته المتفاوتة، وكذلك درجات النبوة وما قل أوكثر من تدبير سماوي، وأسراريات الدين الواحد سواء أكانت كبرى أم صغرى، وللمدرسة بعدٌ معياريٌ، ودراسات دينية تبغي بها الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها، لا غير من دون أن تقع في الذاتية، وتسمح هذه الحقيقة للباحث أن يتحرر من سجن الذاتية، ويتجاوز البدع التي يواجهها،

[1]-Ibid :p29.
[2]-Ibid: p30.
[3]-Ibid: p30.
[4] - Ibid: p31.

لأن هذه الحقيقة تعلوعلى الفردية، لذا فهي حكمة خالدة وكلية[1].

ولا يميز بناء رؤية الحقيقة بما هي في مدرسة التراث بين الدين الحق والدين الزائف، ومراتب التجلي المختلفة، للمبدأ الرباني في فلسفة الحكمة فحسب، بل يخترم كل عالم للدين، لإبراز تعاليمه وهويقارنه بالأديان الأخرى في ضوء الحكمة الخالدة من دون أن تقول بنسبية الحقيقة الدينية، وحذف الروابط والحدود التراثية بين الطبيعة والدين، وكيف يدرس الأديان الأخرى بتعاطف من دون أن يفقد معنى الإطلاق، وهوشرط لا غنى عنه للدين والحياة الدينية، ويعكس حقيقة أن الدين لا يأتي إلا من مطلق[2].

ويعد شوان الوحيد من بين التراثيين في عرضه الشامل للدين من وجهة نظر الحكمة الخالدة، فقد كرس عدداً كبيراً من الدراسات التي تدلل على روحانية الإنسان، ودور ما يسميه 'الهامش الإنساني the human margin' في مظاهر الحياة الدينية والفكر، والذي لا يفهم ولا يفسر إلا عن طريق فهم طبيعة الإنسان المتلقي، والتحسب لغموض النفس البشرية[3].

ويقول شوان «إن الحكمة الخالدة وحدها من بين باقي الأمور خير» بكاملها وبدون أدنى تحفظ، أما البرانيَّة مع كل تحديداتها الجليَّة فتشتمل دوماً على فقه 'أهون الضررين' بسبب تساهلها الحتمي مع طبيعة الإنسان الجمعي، وبالتالي مع إمكانيات الإنسان العادي الروحيَّة والأخلاقيَّة والفطريَّة، ونقصد بالإنسان العادي الإنسان 'الهابط'، فقد قال المسيح عليه السلام ﴿لَيسَ أَحَدٌ صَالِحًا إلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ﴾. ومن وجهة النظر الواقعية بعيداً عن وجهة النظر التأمليَّة فإن البرانيَّة تضع الذكاء البحت بين قوسين، فيمكن القول إذا جاز التعبير إن الجوانيَّة تستبدل الذكاء بالعقيدة، والعقلنة المشروطة بالدين، وهو ما يعني أنها تؤكد الإرادة والانفعال. وتلك هي مهمتها وسبب وجودها، إلا أن تلك التحديدات سيف ذو حدين، وليست عواقبها إيجابيَّة بالكامل كما هي حال التحيزات الدينيَّة كلها. أما القول إن غموض البرانيَّة مرتبط بمشيئة ربانيَّة فهوأمر صحيح"[4].

ويجيب شوان عن كون الحكمة الخالدة إنسانية أو ربانية فيقول "قد يتساءل البعض هل الحكمة الخالدة أمر إنساني؟ والإجابة عن هذا السؤال مبدئيا هي 'نعم'، لكن الواقع أن إجابة هذا السؤال يجب أن تكون 'لا'، لأن الإنسانيَّة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة إنما تنطوي على إجلال وتوقير

[1]- Ibid: p31.
[2]- Ibid: p32.
[3]- Ibid: p33.
[4] - Frithjof Schuon: To Have a Center، World Wisdom Books، 1990،p62

للإنسان القديم الذي هبط من الجنة وليس إجلال الإنسان التائه بما هو. والإنسانيَّة عند المحدثين تُعرف جزئياً بمدى المنفعة التي يرجى الحصول عليها من وراء الإنسان المتشظي، فهي الرغبة في جعل الإنسان المفيد لا نفع فيه بقدر الإمكان"[1].

ومجمل القول لا تنفصل فلسفة شوان عن الإطار الذي تتحدث فيه مدرسة الحكمة الخالدة، وتؤمن فيه بكل تراث إنساني أولاني، دون أن تركز على دين بعينه، وأن الإنسان جسد وروح، وهي على خلاف المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي اختزلت الإنسان في الجسد تارة وفي النفس تارة أخرى، وفي كلتا الحالتين أضفت عليه المطلقية. وهذا الإطار الذي قدمنا فيه بإيجاز الخلفية الفكرية لمدرسة الحكمة الخالدة وعلاقة شوان بها يحدو بنا لتقديم تصور شوان المطلق والنسبي.

ثانياً: مفهوم المطلق والنسبي

يرى الدكتور عبد الوهاب المسيري أن المطلق هوالتام والكامل والمتحرر من كل قيد، واجب الوجـود المتجـاوز للزمان والمكـان، ولذا فهويتسـم بالثبات والكلية.

أما النسبي فهوما يُنسَب إلى غيره ويتوقف وجوده عليه ولا يتعينَّ إلا مقروناً به. وهومُقيَّد وناقص ومحدود، مرتبط بالزمان والمكان، ويتلون بهما ويتغيرَّ بتغيرهما، ولذا فالنسبي ليس بكلي[2].

ويعد هذا التعربف للمطلق والنسبي تعريفاً عاماً بالنسبة إلى الرؤية الجوانية لشوان، فيقول «إن قول 'مطلق' هوذاته قول "لانهائي"، والعالم يتجلى من ذلك"البعد" حتى يمُكن للدنيا أن تتخذ شكلاً. والمطلق اللاَّنهائي هوالخير الأسمى Agathon عند أفلاطون، وقد قال القديس أوغسطين إن من طبيعة الخير الأسمى أن يُقدم ذاته، ويعكس العالم الذي يشتمل على اللانهائية[3].

واللاَّنهائية والكمال من الأبعاد الكامنة في المطلق، وتبرهن على ذاتها "في اتجاه هابط" حسب النشأة الكونية للتجليات، حتى يتسنى لنا القول إن الكمال هوصورة المطلق في انعكاساته في الوجود، وهوما يُؤلف اللانهائية، وهنا تتدخل المايا الربانية وهي النسبية إذ ينبثق من المطلق لانهائية فاعلة تتجلى في الخير، وترسم بالتالي بنية أقنومية في اتجاه "خالق" حتى نهاية التجليات.

إن المطلق لانهائي، ويشع ذاته ليعكس نوره في الخير المتجلي، ولن يشع المطلق بذاته، ولن

[1]- Ibid : p6

[2]- د. عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية، الجزء الاول، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص59.

[3]-Frithjof Schuon: From The Divine to The Human، Survey of Metaphysics and Epistemology، Translated into English by Gustavo Polit and Deborah Lambet، World Wisdom Books، 1981، P15

يُنتج صور الخير ما لم يكن هوذاته الخير والنور معصومًا في صمديته عن التجليات، وبتعبير آخر، إنه يتحلى بهذه الأبعاد اللاّمتفاضلة إذ إنه قد تعالى على النسبية، وهذا هو الأساس الأول لمذهب الأقانيم المسيحي. ولئن كان شوان عرَّف المطلق بأنه لانهائي وكامل، فهذه الصفات لا تساويه، إنما هي صور أو تجليات كامنة في المطلق، وتعلن عن نفسها في حال انفصالها عنه.

ويناظر المطلق الوجود والقدرة في لاهوت التثليث، - هوأمر ينعكس في العالم الحيوي في العلاقة بين "الكتلة والطاقة"، أما فكرة "الوجود" فلا يصح تفسيرها هنا بالمعنى الأنطولوجي المحدد الضيق، بل كمرادف بسيط للواقع، ويجوز التساؤل حين نتفكر في التشابه بين "الثالوث"المسيحي، والثلاثية الفيدانتية 'الوجود، والوعي، والرضوان "sat، chit، ananda"، عن العلاقة بين "الخير"و"الوعي"، ففي اللحظة التي ينبثق فيها الخير من المطلق، والذي يتضمنه بشكل لا تفاضل فيه، فإنه يتناظر مع وعي المطلق بذاته في "الكلمة الربانية"، ألا وهي "المعرفة"، لا يُمكن إلا أن تكون "الخير"، فالله سبحانه يتعرف إلى ذاته في الخير فحسب.

وقد اقترن مفهوم المطلق عند شوان بالربانية حيث لا وجود لأنا ولا لأنت من منظور المطلق ولا من منظور الرب في صفاته الحسنى، إذ إنه سبحانه يعز ويجل عن الوصف بالكلمات والأفكار كلها[1].

ومما سبق يتضح أن المسيري في تعريفه العام، وشوان في تعريفه الجواني، لا يحيدا عن المعنى اللغوي الذي يحدده ابن فارس في تعريف المطلق حين يقول: « الإطلاق هوذكر الشيء باسمه لا يُقرَن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك»[2].وقد أقول أطلقت القول أي أرسلته بغير قيد ولا شرط، وأطلقت البيِّنة أي شهدت من غير تقييد بتاريخ[3].

وتعمق شوان في تحديد ماهية المطلق متجاوزاً للتحليل اللغوي المعجمي وهو يقدم مجموعة من التساؤلات ويجيب عنها قائلاً:" لوسُئلنا عما هوالمطلق، لقلنا أولاً إنه الجوهري واجب الوجود، وليس العرضي ممكن الوجود فحسب، وبالتالي فهو لانهائي وكامل، ولقلنا ثانيًا إنه كل ما انعكس في الوجود، كوجود الأشياء بحسب مستوى السؤال، ولا وجود بغير المطلق، ويتجلى وجه المطلقية في وجود شيء ما يُميز الموجود عن اللاموجود، فحبة الرمل الموجودة

[1]-Frithjof Schuon :The Language of the Self، Ganesh،Madras،1959، p 20

[2]- ابن فارس : الصاحبى في فقه اللغة، المكتبة السلفية، القاهرة، 1328ه، ص164.

[3]- محمد عبد الرؤوف المناوى : التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1410ه، ص663.

معجزة بالقياس إلى الفضاء الفارغ.. ولونحن سُئلنا عما هو اللانهائي، لقلنا إنه المنطق شبه التجريبي الذي يطلبه السؤال نفسه، ويتبدي في الوجود كصيغ للمدِّ والجزر، شأنه شأن المكان والزمن والشكل والعدد والتكاثر والمادة، وحتى نكون أكثر دقة نقول بطريقة أخرى: إن هناك صيغة حافظة هي المكان وصيغة مُحَولَةً هي الزمن، والذي يعني لانهائية اطراد التحولات، لا تحديد الدوام فحسب، وصيغة كمية هي العدد الذي يعني لانهائية العدد ذاته لا تحديد الكم فحسب، وصيغة مادية هي المادة وهي الأخرى لا حدود لها كتجلي النجوم في السماء، ولكل من هذه الصيغ امتداد في الحال الحيوي وما وراءه، فهي أعمدة الوجود الكوني. وأخيرًا لوسُئِلنا عن الكمال أوالخير الأسمى، لقلنا إنه الله سبحانه، والخير هو ما يتجلى في الوجود على شكل فضائل، أوبالحري ظواهر كيفية تتبدى في كمال الأشياء لا في وجودها فحسب، والمطلق واللانهائي والخير، لا تناظر الوجود والأنواع الموجودة وما يتعلق بكيفيات وجودها فحسب، بل هذه العوامل معًا في آن، لتبين معنى الأوجه الربانية فيما وراء العالم لوجاز القول»[1].

والواضح أن وصف شوان المطلق بصفات اللّانهائي والكمال والخير الأسمى قد يتساوى وصف المثال الأفلاطوني الذي يتسم بالثبات من ناحية، وهوالخير الأسمى الذي تفيض منه الموجودات وتتشاكل معه عن طريق النفس من ناحية أخرى. لكن شوان يختلف عن أفلاطون في مبدأ التجلي الرباني حيث يتجلى المطلق للنسبي في حين كانت العلاقة غامضة بين مثال المثل والمحسوسات عند أفلاطون؛ وهوالأمر الذي جعلنا نلتطم بأمواج من التفسير والتأويل لفهم معنى التشاكل، وكيفية تجلي الكلي في الجزئي ومشاركته الوجود.

المطلق حقيقةً دينية

ومهما يكن من أمر، فإن المنظور الذي يمكن رؤية شوان فيه هوالجانب الديني الذي لا ينفصل عن الوجود، وقد يتجلى ذلك حين يرى شوان أن "معنى المطلق" لا يقوم بالمنوال نفسه على كل العناصر العضوية بين دين وآخر، وإلا استحالت المقارنة بين عناصر الأديان الظاهرية، وتتضح هذه المسألة في الطبائع المختلفة لحالات التحول عن دين إلى آخر بين المسيحية والإسلام مثلا، ففي حين يبدو التحول إلى المسيحية من جوانب معينة كما لوكان بداية حب عظيم يجعل من حياة الإنسان السابقة غرورًا وتفاهة كما لو كان "ميلادًا جديدًا" بعد "موت"، فالتحول إلى الإسلام يبدوعلى العكس

[1]-Frithjof Schuon: To Have a Center،p6.

مثل يقظة من حب تعس، أوصحوة من سكر بيِّن، أوكما لوكان بكارة صباح بعد ليل مضطرب[1].

واتفق مارتن لنجز وهو من أقطاب مدرسة الحكمة الخالدة مع شوان وهو يقول: إن الله سبحانه مطلق والوجود مطلق[2]، كما أنه اللانهائي كذلك، وحيث إنه مطلق لانهائي فلا تشوبه ثنوية، فهوالكمال مطلقاً[3]. والكمال إذن هوما يشارك فيه كل من المطلق واللانهائي، وحيث لا وجود لثنوية فلا فاصل بين الذات والموضوع في العلم الرباني، وقد نعبر عن الوقائع بصيغة ذاتية أوموضوعية، والتي سينبثق عنها "هو" بدلاً "لأن" وينطوي الوعي بالذات على تساؤل ضمني "ماذا أنا؟"، والتي يمكن أن تصاغ كسؤال موجه إلى النفس "ماذا أنتِ؟". والإجابة في المقام الأعلى هي "أنا الكمال المطلق اللانهائي"، أوهي ببساطة "أنا هو" كما وردت في التراث الإسلامي، ويقول القرآن الحكيم "لا إله إلا أنا"، وكما يقول «لا إله إلا هو»، وهناك على الدوام انتقال سهل بين ضميري المتكلم والغائب في القرآن بكامله.

وحيث إن الكمال المطلق اللانهائي هوالمثال الأسمى للثنويات، ويمكن أن يُدرك ككمال واحد له جانبان كما تبلورَ في المنظور الطاوي،لكن من الممكن أيضًا الاعتبار في المصطلح التثليثي تعبيراً عن المثال الأسمى لكل الثلاثيات في الوجود[4].

ويقول شوان إننا ندرك المطلق سبحانه على قمة الهرم الأنطولوجي، أوبالأحرى فيما وراءه، وهوالذي تشتمل طبيعته على اللانهائية والكمال، واللانهائية تشع من الباطن والظاهر، أي تشتمل على قدرات المطلق عز وجل وتنشرها في الآفاق، والكمال الذي تماهى مع هذه القدرات هوالذي يعكسها على عالم النسبية، وهوالذي يتفجر منه إمكان الصفات كافة سواء أكانت في الوجود أم في العالم أم في أنفسنا. وإذا كان المطلق هوالحقيقة الصرف، فإن اللانهائية هي الإمكان، والكمال أوالخير الأسمى هوجُمَّاعُ محتوى اللانهائي[5].

الوجود المطلق والوجود المحض

وقد ميز شوان نوعين من الوجود من حيث الإطلاق وهما الوجود المطلق والوجود المحض، أما الوجود المطلق فيمثل انعكاس المطلق البحت الذي يتجلى في النسبية، ولا يمكن أن يتحول

[1]-Frithjof Schuon: Gnosis، Devine Wisdom، TranslatedbyG.E.H. PalmePerennial Books Ltd، p1

[2]- يعني الوجود المطلق الوجود الذي نعيش فيه وهوتجلى من الوجود البحت وهوالمطلق بما هو وسوف نذكر لاحقا الفارق بينهما في فلسفة شوان (الباحث).

[3]- FrithjofSchuon: From The Divine to The Human،p16.

[4]- Martin Lings : Symbol and Archetype- Study of The Meaning of Existence،Fons Vita، Canda،2005، p 17.

[5]- Frithjof Schuon: From The Divine to The Human p75.

الوجود المطلق إلى الوجود البحت كما يدعي فلاسفة النسبية المعاصرة، وإن حدث التحول، وهذا مستحيل، لتنزهت الثنويات والثالوث عن مخالطة البشر أو محادثتهم، لأن التنزيه من صفات المطلق البحت، وهكذا يقول شوان «لا يتطابق الوجود المُطلق مع المطلق البحت، فهوتابع للنظام الرباني بقدر ما هونعكاس للمطلق في عالم النسبيَّة، ومن ثم يمكن تسميتهمطلقاً نسبيًّا على الرغم مما تحمله التسميَّة من تناقض، فهوأقنوم رباني، وإذا كانت الأقانيم الربانيَّة هي المطلق بما هو لتنزهت عن مخاطبة الإنسان»[1]. والوجود المُطلق هوالمطلق النسبي أو هو الرب مطلقاً نسبياً قادراً على الخلق، فالمطلق البحت أي "غيب الغيب" يتعالى عن ذلك علوًا كبيراً.

النور الإلهي يملأ ظلمة الكون

ويشتمل المطلق أوالجوهر على اللانهائيَّة التي تشع بنوره، فالنور الإلهي يعكس الجوهر على "الفراغ" دون أن "يخرج" إليه بأي شكل كان، إذ إن المبدأ معصوم لا ينقسم، ولا يمكن أن يُغتصب منه شيء، فانعكاسه على اللا شيء يتجلى بصيغة "أشكال" بادية و"أفعال" حادثة، و"حياة" اللانهائي ليست فعالة بقوة مركزيَّة centrifugal فحسب ولكن أيضا ببنية مركزيَّة centripetal، وبشكل تبادلي أومتزامن بدءًا بالإشعاع وعودًا إلى المبدء، والمبدأ الأخير يعني نشوراً وعودة الأشكال والحوادث إلى الجوهر، ومن دون أن يُزيد أويُنقص من الجوهر شيئا، فهوالنعمة والكمال مطلقاً، وهوخصيصة من خصائص المطلق كما لوكان حياته الباطنة، أوحبه الذي يفيض ليخلق العالم[2].

وهذا النص يدلل على أن فلسفة شوان لا تنفصل عن الإطار التراثي، حيث تتكامل العلوم، ويتحد الوجود في وحدة كلية، ويرى التراثيون أن الفراغ ليس عدمًا كما هو في الفلسفات المعاصرة، فلا يمكن أن ندرك الشكل من دون الفراغ، فتخيل، نافذة أوباباً من دون فراغ، أي هل يمكن أن نعرف قيمة الشكل من دون الفراغ؟، وتعبر هذه القضية عن مكنون الفن المقدس أوالتراثي، لدرجة يمكن أن نقول فيها كي يكون الفن فنًا ينبغي أن ياخذ صفة من صفات المطلق وهي اللاتناهي. والملاحظ هنا أن المطلق عند شوان يعطي الفراغ شكلاً من دون أن ينقسم لأنه جوهر، والجوهر عند أرسطو هو ما لا يحمل على موضوع، وما عداه فهي أعراض، وهوعند المتكلمين الفرد الذي لا ينقسم، ولذلك كان من أحكام الجوهر، أنه قابل للعرض، ومتحيز، أي تأخذ ذاته حيزاً من الفراغ.

ويمكن القول إن المطلق واللانهائي والكامل هي التعريفات الأولية للطبيعة الربانية، ولو وصفناها

[1]- Frithjof Schuon: the play of masks، world Wisdom Books INC، 1992، p45.

[2]- Frithjof Schuon: Sufism Veil and Quintessence، Translated from French by William Stoddart، world Wisdom Books INC،1981، p165.`

بلغة الهندسة لقلنا إن المطلق أشبه بالنقطة التي تستبعد كل ما ليس هي، واللانهائي أشبه بالصليب أوالنجمة أوالحلزون الذي يمتد من النقطة ليسَعَ كل شيء، والكمال أشبه بدائرة أوبدوائر متراكزة على النقطة تعكسها أوتنقلها إلى امتدادها. ومطلقيته هي الحقيقة الأسمى بذاتها، ولانهائيته هي قدرته الكلية وعلمه الكلي، وكماله هوالإمكان بمدى ما يحقق من احتمالات. والخليقة أوالتجلي الكلي أثر للطبيعة الربانية، فالله تعالى لا يكفُّ عن الإشعاع، فيتجلى في خلقه بموجب لا نهائيته.

ويرى شوان أنه على الرغم مما تعرضنا له من تعريف للمطلق، فهذا نسبية محضة، ويمكن إحلالها بأي ألفاظ، فلا تساوي الصفات الذات، وإن محاولة التعريف خطوة نحو الفهم، والخوض فيها إدركا للماهية وليس الذات. وتعريف المطلق بما هولا بد أن يكون مطلقاً بدوره، وكل محاولة لوصفه تنتمي بالضرورة إلى النسبيَّة بموجب تنوع طبيعة محتوياتها، وليست غير صحيحة لهذا السبب ولكنها بالأحرى عرضيَّة محدودة قابلة للإحلال بغيرها، حتى إن المرء لو حاول أن يضفي على المطلق تعبيراً مطلقاً لما أمكن سوى أن يقول "الله واحد"، ويقول الصوفيَّة إن "التوحيد واحد"، ويقصدون بذلك أن التعبير في حدود إمكانياته لا بد أن يكون متوحداً مع غايته[1].

ولا يُدرك المطلق في حد ذاته لكنه يتبدى في وجود الأشياء، ولذلك يمكن القول بصورة مشاكلة إن اللانهائيَّة تتجلى في التنوع الذي لا ينتهي، وكذلك يتجلى الكمال في صفات الأشياء الكيفيَّة، إذ يبين الزهد أمام المطلق في تجلي اللانهائي، فالأمور تتبدى في تناغمها وهندستها.

ويقول شوان « أما بالنسبة للنسبية فقد أخذت على عاتقها اختزال كل عنصر من المطلق إلى أمر نسبي، في حين أسبغت على ذلك الاختزال ذاته استثناءات غير منطقية، فصارت بمنزلة قول "إن الحق هو ألا وجود للحق"، أوقول "إن الحق المطلق هوألا وجود سوى للحق النسبي"، أو أن نقول بلغتنا "لا وجود لشيء اسمه اللغة"، أو أن نكتب بأدوات كتابتنا "لا وجود لشيء اسمه الكتابة". وباختصار فكل فكرة قد اختزلت إلى نسبية من نوع ما، سواء أكانت نفسية أم تاريخية أم اجتماعية، ولكن البرهان يمحو نفسه كلما قدم ذاته على أنه نسبية نفسية أوتاريخية أواجتماعية، والحق أنه يمحونفسه بنفسه برهانًا على بطلانه، ويكمن بطلانه الأول في الادعاء الضمنى بأنه فريد في بابه وذلك بهروبه كما لو كان بالسحر إلى افتراض قيام نسبية بمقومات ذاتها.

والمُسلّمة البدهية للنسبية هي"أن الإنسان لا يستطيع التخلي عن ذاتيته"، فإذا كان الأمر كذلك

[1] -Valodia، D. Glossary of Terms Used by Frithjof Schuon،http://www.frithjof schuon.com/Glossary%20Schuon%20Revised.pdf،pp 35-.

فلن تحتكم المقولة إلى أية قيمة موضوعية، وينال من صدقها حكمها ذاته، ومن الثابت عيانًا أن الإنسان يستطيع التخلي عن ذاتيته وإلا ما صار إنسانًا، وبرهان ذلك قائم في حقيقة أننا قادرون على إدراك الذاتي بما هوذاتي، وإدراك ما وراءه أيضًا، فالإنسان حبيس ذاته لن يستطيع تصور ماهيته الذاتية، والحيوان يعيش ذاتيته من دون أن يتصورها لأنه لا يحتكم إلى موهبة الموضوعية مثل الإنسان»[1].

وتتضمن النسبية على حد اعتقاد شوان علاقتي الانعكاس والامتداد تجاه المطلق، وتؤكد بطريق التواصل والانقطاع أن الأقانيم لا تنتمي إلى العلاقة الأولى، وهو بمنزلة إنكارٍ لطبيعتها الربانية التي تضاهي الامتداد الهندسي، فالجوهر فقط هوما سيكون ربانيًا، حيث إن النقطة فحسب هي المركز والبرهان، على أن الأقانيم مع نسبيتها[2] لا تنتمي إلى العلاقة الثانية بأي شكل ذلك بمنزلة إنكار انفصالها عن الغيب المحض واستحالتها إلى جوهرٍ متفاضل أي متأثر بالنسبية، وهذا هو التناقض الاصطلاحي، ثم إننا نجد في النسبية أيضًا علاقتي التفاضل difference والتماهي identity، فإن الأقنوم يتفاضل عن غيره حتى لا يكون غيره وليس ذاته، ولكنه يتماهى مع الأقانيم الأخرى فيما يتعلق بجوهر الأقانيم جميعًا، ألا وهوالله سبحانه. ويعتبر بُعد التفاضل واللاتفاضل بعدًا أفقيًّا على سبيل القول ولا ينطوي على مشكلات، ولكن ذلك ليس حال البُعد الرأسي للتواصل والانقطاع، إذ تتدخل قضية المراتب، وهذا أمر محفوف بحساسية المشاعر الدينية، ناهيك عن الحذر من الفسق بأي ثمن، فيضع آلهة عدة إلى جوار الله تنزه وتعالى من ناحية، ومن ناحية أخرى يُنسب إليه مفارقة تؤدي إلى النتيجة ذاتها، فلابد أن تظل الطبيعة الربانية بسيطة، مثلما تظل الحقيقة الربانية واحدة، من دون إهمال التعقيد الذي لا يُنكر في الأسرار الربانية[3].

ثالثا: المطلق النسبي

قد وضع شوان تصوراً يجمع فيه المطلق والنسبي وهوالمطلق النسبي وهومتناقض ظاهرياً ولكنه واضح ميتافيزيقياً، فداخل نظامنا الشمسي الشمس هي الشمس وتُرى في مدار الفراغ، وإنها

[1] - Frithjof Schuon : Logic and Transcendence، Translated to English by PeterN. Townsend، Perennial Books Ltd، London، p7

[2]- وهو'المطلق النسبى' بتعبير تناقضي ولكنه حقيقي، فالأقانيم نسبية إلى الجوهر، ولكنها مبدئية بالنسبة إلى التجليات الكونية، وهى بالتالى مطلقة واقعياً.

[3]-Frithjof Schuon: From The Divine to The Human، p19.

شمس واحدة بين شموس كثيرة، ويمكن الوعي بوجود شموس كثيرة بوسائل تفوق الطبيعة وفي حالة الإنسان العادية، كما أن الوعي الوجودي بعوالم دينية متعددة لا يجعل شمسنا تكف عن أن تكون شمساً، وهي مركز نظامنا الشمسي، ومصدرالحياة لعالمنا، والرمز المباشر للبصيرة الإلهية لنا، يبعثها بوهجه، وينيرها بضيائه[1].

يرى شوان أن معرفة المطلق التي تناظر نعمة الذكاء من حيث المبدأ تعني معرفة النسبي، وكذلك معرفة طبيعتة الوهمية، ولن يصلح شيء لإقناعنا بالتسليم بواقعة نسبية أيًا كانت باعتبارها مطلقة، ولا لأن العقيدة لم تنص على نسبيتها الأنطولوجية، وإن معرفة المطلق تتسق مع الذكاء الكلي "من حيث المبدأ"، ويعني هذا التحفظ أن الإنسان ليس له الحق في ادعاء معرفة الحقائق المتعالية، إلا بالتناسب مع إخلاص يقينه، وهو يُبرهن على هذا الإخلاص بموجب النتائج التي يستنتجها منها على المستوى الفردي، وإلا صار نحاساً يطن أوصنجاً يرن، وليس هناك غرابة عقلية في هذه الحالة على المستوى الإنساني المتكامل، فمعرفتنا لابد أن تتسق مع وجودنا والعكس.

وإن الروح الإنسانية تميل إلى واحدة من ناحيتين، فإما أن تختزل الرب إلى العالم، أوالمطلق إلى النسبي، وإما أن تختزل العالم إلى الله سبحانه، أوالنسبي إلى المطلق، ومن الثابت أن الميل الثاني يعني فكرة تراتب الحقيقة، في حين يعني الميل الأول إنكارها والتعلق بكل شيء آخر في الوجود ذاته. ويختزل بعض الناس الرب إلى العالم عملياً، في حين يُحافظون في باطنهم على إطار فكرة التعالي، وهناك آخرون يختزلون التجليات الكونية العملية إلى مبادئ ربانية، في حين يُصرِّحون بلا شيئية التجليات جميعاً قياساً إلى المبدأ[2]. وهذه العملية من الاختزال بفرعيها سواء أكان الاختزال الهابط وهواختزال المطلق إلى النسبي أم الاختزال الصاعد وهواختزال النسبي إلى المطلق، يعبران في جوهرهما عن جدل المعرفة عند أفلاطون، إذ يرى أن هناك نوعين من الجدل وهما الجدل الهابط والجدل الصاعد، فيتجلى مثال المثل إلى عالم المادة، ويسمى جدلاً نازلاً، وإن أراد الإنسان أن يصل إلى معرفة المثال، فعليه أن يبدأ من عالم المادة حتى يصل إلى المثال الذي لا يعلوه شيء، ومن ثم يتحد بالمطلق. وقد تطور هذا الجدل عند أفلوطين، فبنى الجدل على مراتب للوجود، وقد أثر هذا البناء في فلاسفة المسلمين، وخاصة الصوفية في مسألة وحدة الوجود، وهى واضحة تماماً في الفتوحات الكبرى لابن عربي.

[1]- Seyyed Hossein Naser : The Need for A sacred Science p38

[2]- Frithjof Schuon: From The Divine to The Human، p34.

ويرى شوان أن النسبي ما لم يكن شيئاً من المطلق لما أمكن تمييز النسبيات بعضها عن بعض. ومن الواضح أن الأرثوذكسية لا تمنح الخلاص كنسبية، بل بفضل مطلقيتها. والوحي نور معصوم بوصفه تجسداً موضوعياً للروح الربانية، وليس بموجب تجسده فحسب، ولن يكون من الممكن فهم الوحي ولا التراث ولا الأرثوذكسية ولا اتحاد الوعي البصيري بالوجود إلا بموجب العنصر الكيفي شبه المطلق في مركز الكون وشرايينه، والذي يشع فتتجلى في نوره ظواهر القداسة[1]. ويعني شوان هنا أن النسبي لم يخلق ذاته، أو أنه نتيجة تطور وتراكم، كما هي الحال في نظرية التطور عند دارون، بل هو صادر من المطلق، وطالما هو كذلك فإن تمايز النسبيات لا يبنى على الكم فيما بينها بل على الكيف، وإن بُني التمايز بين الأشياء على الكم لتشابه الإنسان والحيوان والجماد.

ولذلك يقول شوان يمكن أن تنقسم مقامات الوجود الكلي نظريًّا عدة مرات، ولكن ما يهم المذهب هو الوعي بأولوية الأقسام الرئيسة بدءًا بالمطلق فيما وراء الوجود، وهوالحقيقة الوحيدة بمعنى الكلمة. وهومقام الذات الإلهية التي تتعالى على كل النسبيات والتجليات، ويتلوها مباشرة نطاق الوجود المطلق نسبياً، أي الرب الموصوف بصفة حسنى، مثل الخالق الذي ينبثق عنه كل عمليات الخلق والوجود، وفعل الخلق وسيط بين الواجد والموجود أوبين المعبود والعابد. وقد كان المقام التابع له هواستقطاب الوجود بين سماءٍ وأرض، أوبين روحٍ وجسد، ومن منظور الإنسان بين دنيا وآخرة، مع أن الآخرة يمكن أن تُدرك بمفهوم أوسع بحيث تنطوي على كل ما تعالى على الحياة الأرضية المادية مخلوقة كانت أم لامخلوقة[2].

ويتطلب فهم مذهب الربوبية معرفة كافية بمبدأ الإطلاق ومعنى نسبية مراتب الوجود ومقاماته، وحتى إن كانت النسبية مصطلحاً اختزالياً ناتجاً من تناقض الوجود فهي مفتاح لازم لفهم العلم الرباني، ولنفعل كما يفعل اللاهوت حين يستخدم ثنائيات يقينية متلازمة مثل"الخالق والمخلوق"فتؤدي إلى الإيمان في غياب الشك المعتاد، ومن ثم نرتكز على عالم يقيني. أما حينما تلجأ إلى ذلك معظم الفلسفات الحديثة عندما تصل إلى مأزق حرج فإن ذلك التلازم يؤدي إلى العدم والشك نظراً لاختزالها الله تعالى في تجريد مغلوط، فليست الفلسفة إلا تساؤلات لا ضرورة لها لمشكلات أُسيء التعبير عنها[3].

[1]- Frithjof Schuon: The Language of the Self، p 18.

[2]-Martin Lings : Symbol and Archetypep18.

وأعلى مرتبة ميتافيزيقية يمكن أن نطلقها على ما وراء الوجود أو الوجود الأسمى أنه مطلق أما الوجود ذاته فنسبي مطلق **relatively absolute** انظر **SeyyedHosseinNaser : The Need for A sacred Science،p10.**

[3]-SeyyedHosseinNaser : The Need for A sacred Science،p7.

والله سبحانه غيبٌ مطلقٌ من ناحية، وهوقادر على الاختلاف من ناحية أخرى، لكن ذلك لن يكون في المقام نفسه، فكونه مطلقًا يعنى أنه يتعالى على أقانيمه المتفاضلة، مثل التثليث وكلية القدرة وكلية العلم، أما لو تفاضل سبحانه أو اتصف بأوصاف، وهي الأمر ذاته، فذلك لأنه يَنْظُرُ إليه سبحانه من جانب نسبي، حتى لو كان ذلك الجانب مطلقًا بالنسبة إلى المخلوق بما هو، ذلك أنه مبدئي كما هيحال النظام الرباني ذاته[1]. وأرى أن هذا حلاً جذرياً للاهوتيين وعلماء الكلام الذين أسرفوا في تفسير الصفات في محاولتهم معرفة الذات العلية، فالمطلق يمكن أن يختلف في تجليته وفي صفاته ولكنه في النهاية مبدأ لا يختلف وهوصمد، وليس كمثله شيء كما ذهب إلى ذلك المعتزلة.

وهذا ما يوضحه شوان بقوله أما بعض المؤمنين الذين يسعون إلى اختزال الميتافيزيقا حتى تناسب عقيدتهم، فإن الله سبحانه مطلق من الجوانب كلها، وأما منطق الميتافيزيقي الذي يُنكر هذه المقولة فلن يكون صالحًا لوصفه عز وجل، ففكرة الصفات الربانية وتشخيص الاسم ينتميان إلى النسبية، ولن يصح فقهيًا ولا روحيًا، ولكنهمنطقي فحسب، وهذا برهان على عجز الذكاء الإنساني في هذا المجال، فالله تعالى لن يخضع لمقتضيات العقل الجدلي، وسيكون الاعتقاد بغير ذلك انحرافًا شيطانيًّا، ولدينا أسباب كافية تدعونا إلى الاعتقاد بأن الأمر هو انحراف النفس الإنسانية، أي الاعتقاد بأن طبيعة الله سبحانه لابد أن تتبدى بشكل عبثي للذكاء الإنساني، وأن الاعتقاد بأن الله تعالى بعد أن وهبنا الذكاء وليس المنطق فقط، يشاء لنا أن نسلم بعكس ما وهب لنا من ذكاء يُناقض مضمونه الواسع، أي إنه تنزه وتعالى قد وهبنا ذكاءً عاطلا فيما يتعلق بالحقائق التي صاغه منها، في حين أن الذكاء الإنساني لا الحيواني هوالذي صُنِعَ على صورة الرب، وهو الذي يصوغ ظاهرة الإنسان ذاتها بدءًا بقوامه الرأسي حتى موهبة الكلام، وقد زعم بعضهم أن قوانين العقل والمنطق ليست من صنع الله سبحانه، وهي إن كانت كذلك، فهي مثل أي شيء آخر بموجب وجودها البسيط، وهنا نعجز عن الدفع بأن الإنسان مخلوق على صورة الرب بالمعنى الذي قصدته الكتب المقدسة، ولا نفع في الحديث عن شبه الإنسان بالرب، ولوكان هناك شبه، فلا بد أنه يتعلق أولا

[1]- يرى مايسترإيكهارت أن خلفية النفس تتعالى على النفس، كما يتعالى الرب الأسمى **diu Gotheit** على الآب في أقانيم التثليث، وحين يتحدث عن الغيب فيما وراء الوجود، وفى تشبيهه هذا السر بقلعة صغيرة **dazbugelin**، حيث يتواصل الجوهر غير المخلوق مع الذكاء الباطن، وهومجمل مفهوم البطون، ويقول إن "الله سبحانه لا ينظر نظرة واحدة إليها،... طالما كان له صيغ وخصائص متفاضلة في صفاته... ولكن حين يكون مطلق البساطة والأحدية ولا يطوله وصف، فلا يكون هو الذي في ثالوث الآب والابن والروح القدس، وليس واحداً أو آخر منها"، ويقول إيكهارت أيضا "كل ما كان ربانياً واحد، وليس هناك من سبيل إلى وصفه بالكلمات، فالرب يعمل، لكن الله سبحانه لايعمل بل يشاء فحسب،... والفارق بينهما هو الفعل وعدم الفعل". **Sermon Nolitetimereeos**.انظر: **Frithjof Schuon** .**From The Divine to The Human،P28**

بالذكاء، وهوجوهر وجود الإنسان وغايته.

والحقيقة أن قوانين الذكاء والعقل الإنساني هي انعكاس للذكاء والعقل الرباني، ولا يُمكن أن تكون نقيضًا لهما، ولوكانت وظائف الذكاء تناقض طبيعة الرب، فلن يكون هناك حاجة إلى الكلام على الذكاء، فالذكاء بطبيعته لابد أن يُمهد الطريق إلى المعرفة، وهوما يعني أنه يعكس الذكاء الرباني، وقد كان ذلك وراء مبدأ القول إنه مخلوق على صورة الرب، ويقال حاليًا إن أفلاطون وأرسطو والمدرسيين جميعًا، قد عفا عليهم الزمن، وهذا يعني واقعيًا أنه لم يبق في العالم أذكياء بدرجة تمكنهم من الفهم، فقد أصبحت قمة الأصالةوالتحرر هي السخرية من الأمور البدهية الواضحة[1].

ويقول شوان «من الأجدر أن نبدأ في الميتافيزيقا من فكرة أن الحقيقة الأسمى مطلقة، وبناء على ذلك فهي لانهائيَّة، ولأنها مطلقة لا يُسمح فيها بأي زيادة ولا نقصان ولا تكرار ولا تقسيم، فهي ذلك الذي هوذاته فحسب وهوذاته تمامًا، وكونها لانهائية هو ألا يحدها حد ولا تنتهي عند حد، وهي الاحتمالات والقدرات كلها بما هي، وهي الأمر الواقع في إمكان وجود كل شيء، وهي إذن الافتراضيَّة Virtuality أيضا، ومن دون كليَّة القدرة فلا سبيل إلى وجود حق أوخلق، أي لا مايا ولا سامسارا. واللانهائي هوالبعد الكامن في النعمة السابغة الجديرة بالمطلق، وأن نقول مطلقاً هوأن نقول غير نهائي، فلا يمكن أن نعقل أحدهما دون الآخر، ويمكن أن نرمز إلى العلاقة بين هذين الجانبين من الحقيقة الأسمى بالصور التالية، فالنقطة على مستوى الفراغ مطلقة وامتدادها لانهائي، أما في الزمن فالمطلق هواللحظة وهوالدوام اللانهائي، وعلى مستوى المادة فالأثير مطلق أو هو الجوهر الأولاني القابل الحاضر أبداً، بينما المادة الملموسة لانهائيَّة في تجلياتها التي لا تفرغ. وعلى مستوى الشكل فالكرة مطلق أي شكل أولاني بسيط كامل، واللانهائي هوالأشكال المركبة التي لا تنتهي، وأخيراً على مستوى الأرقام فالمطلق هوالوحدة Unity أو الوحدانية Unicity، واللا نهائي هوالمصفوفات اللا محدودة والمعطيات الممكنة أوهما معًا. ويُعبر التمايز بين المطلق واللانهائي عن جانبين أساسيين للحقيقة هما الجوهريَّة أوالوجوب Essentiality والعرضيَّة أو الاحتمال Potentiality، وهوتمثيل للمبدأ الأسمى للقطبين الذكري والأنثوي في مستوى الخلق، وينبثق الإشعاع الكوني من الجانب الثاني وهو اللا نهائي بشقيه الرباني والكوني، أي كليَّة الإمكانات

[1]- Frithjof Schuon: From The Divine to The Human pp 2829-.

الحاضرة أوالاحتمالات ممكنة الوجود»[1].

والإنسان وسيط مؤقت بين المطلق والنسبي أوبين المطلق ذاته والمطلق النسبي أوبين الفردوسين الأعلى والأدنى بافتراض الثنوية التي تكمن في واحديته، فمن طبيعة الأمور أن الفردوسين سوف يرضيان كل تطلعاته[2].

وإن حرية الإنسان كلية ولا يصح أن تكون مطلقة، إذ إن المطلقية مقصورة على المبدأ الأسمى فحسب، ولا تشتمل على تجلياته، حتى لوكانت مباشرة أومركزية، والقول إ حريتنا كلية، يعني أنها مطلقة نسبيًا، أي إنها كذلك في مستوى معين وحدود معينة فحسب، ولكنها أمر حقيقي، وحرية الحيوان حقيقية بمعنى مخصوص، وإلا لما شعر الطائر الحبيس أنه محروم من حريته، والأمر كذلك لأن الحرية هي حرية بعينها ولا غير، أيًا كانت حدودها الأنطولوجية. أما الحرية المطلقة فهي حرية المبدأ الرباني فحسب، ولا يفعل الإنسان أكثر من المشاركة فيها بالمدى الذي يتسق به معها، ويسبر إمكان التواصل مع الحرية ذاتها أومع المطلق، وتتأصل كلية الإنسان النسبية في حريته، وهوما يربو إلى القول إنها في الله عزوجل، وبه، حيث لا نتحرر تمامًا إلا به سبحانه[3].

وإن قول: المعرفة الإنسانية يعنى القول بمعرفة المطلق التي تذكرنا بسر مراتب الوجود ومن ثم بسِّر النسبية، ليس فقط نسبية العالم بل كذلك نسبية الأوجه الربانية وتشخصها، وهنا تتدخل إشكاليات معينة سواء أكان على مستوى الفهم أم على مستوى الجدل، فالاحتياج الميتافيزيقي إلى التسليم بهذا السر احتياج قائم في الإنسان من ناحية، ونرى من ناحية أخرى الاستحالة الفقهية للتسليم به إن لم تضعه بين أقواس، ويتحدث الفقهاء واللاهوتيون عنه بشكل هيكلي فحسب، كما لو كانوا مضطرين إلى الاعتراف بوجود الدوائر المتراكزة، فيسارعون إلى القول إن هناك أنصاف أقطار، حتى يضمنوا اتساق منظومة الشريعة والناموس، ويعملوا بتحيز للاستمرارية الخطية أوالواحدية على الرغم من كل شيء. وهذا بمنزلة القول إن التكهنات العقائدية ليست واعية لحركة الباطن التي تسمح في وجهات نظر مختلفة أن تتخذ مستوىً هيكلياً من التراتب من دون التضحية بأيٍّ من الباطن ولا الظاهر ومندون الإساءة إلى أحدهما على حساب الآخر.

[1] - Frithjof Schuon :Survey Of Metaphysics and Esoterism،with a foreword by Bruce K. Hanson، World Wisdom Books، 2000، p15.
[2]-Ibid، p37.
[3]- FrithjofSchuon: From The Divine to The Human، p7.

الخاتمة

يمكن إجمال بعض النتائج التي انتهت إليها الدراسة على النحوالآتي:-

أولا: يمثل شوان أحد أركان مدرسة الحكمة الخالدة، تلك المدرسة التي ترفض الطرح الأكاديمي الذي لم يُحسن الكشف التاريخي عن أي تراث أولاني أودلالة الظاهرة الدينية، ذلك الطرح الذي ظهر في القرن التاسع عشر، وتفشت عنه الفلسفات الحديثة والمعاصرة التي تدعوإلى النسبية، والتي تحاول أن تضفي على النسبية إطلاق.

ثانيًا: فرق شوان بين المطلق والنسبي، حيث يتصف المطلق بأنه لانهائي وكامل وجوهر، وهوالمثال الأسمى للثنويات، وعلى قمة الهرم الأنطولوجي، وهووجود بحت، ويختلف عن الوجود المطلق الذي يعد انعكاساً له في عالم النسبية. وليست هذه الصفات هي المطلق بل هي مطلق نسبي.

ثالثا: لم يظهر اصطلاح المطلق النسبي في تاريخ الفلسفة على وجه العموم، وتفرد به شوان، حيث تاهت الفلسفة بين المطلق والنسبي، ولم تهتد إلى جمعهما في سبيل واحد. ويعد طرح شوان رؤية صوفية جوانية نابعة من اتجاهه نحوالتراث المقدس.

الغيريّة في التفكير الغربيّ
بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر

غيضان السيد علي[*]

أخذت مشكلة الغيريّة جدلاً عميقاً ولما ينته بعد في الثقافة الغربية الحديثة. وبدا ثمة انفصام في الوعي الأوروبي والغربي عموماً بين منطق السلطة والتيارات النقدية رافقت صعود الموجة الاستعمارية. وعلى الرغم من ذلك فقد شهد الوعي الغربي ميلاً نحو التمركز حول الأنا الحضارية على حساب التضحية الحقيقية من أجل الغير.

في هذه المقالة محاولة نقدية لجلاء جملة من الإشكاليات في مفهوم الغيريّة كما ظهرت في تجربة الحداثة الغربية.

المحرر

على الرغم من قِدم العلاقة بين الأنا والآخر وتنوع صورها بين الحب والتعاطف والاحترام والصداقة والغرابة والقرابة والإيثار والأثرة والصراع والتنافس والعداوة. وعلى الرغم من دعوات الأديان الكبرى إلى أداء واجب الضيافة، ومساعدة الجياع والفقراء والمحتاجين، وحب الخير للآخرين. يكشف لنا دراسة تاريخ الفكر الغربي عن تهميش لمشكلة الغيريّة بشكل واضح خاصة في العصرين القديم والوسيط، فقد تمركزت «الأنا حول ذاتها» واهتمت بالانشغال بتفسير الوجود الخارجي، ودأب التفكير الفلسفي منذ إرهاصاته الأولى على جعل السؤال معِولاً لحفر معرفي يهدف إلى خلق تراكم إنساني بصدد معرفة الطبيعة والكون والوجود، بينما لم يشغل الإنسان وعلاقته بالآخرين سوى مكان هامشي. حتى إن المذاهب الأخلاقية اليونانية وُصِفَتْ بأنها مذاهب أُقيمت من أجل الدولة أكثر مما أُقيمت لصالح البشرية، وللأصدقاء وليس للأعداء. وأمام تهميش

*ـ مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب ـ جامعة بني سويف ـ جمهورية مصر العربية.

مشكلة الغيريّة في تاريخ الفكر الغربي القديم والوسيط يمكننا أن نتحدث عن بروز لتلك الإشكاليّة في العصور الحديثة والمعاصرة حيث الاهتمام بدراسة الإنسان وعلاقته بالآخرين، لتكشف لنا العلاقة بين الأنا والآخر عن مفارقات وتناقضات؛ إذ نجد في خِضَمّ سيادة دعوات الأنانيّة والأثرة وإقصاء الآخر كعلاقة طبيعيّة للأنا مع الآخر، دعوات أخرى تحبذ الغيريّة والإيثار والتكامل مع الآخر. لذلك لن نلاحظ سيادة دعوات الأنانيّة وطغيان النزعة الاقصائيّة بشكل كامل، إذ ناوءتها دعوات الإيثار والغيريّة ونكران الذات من حين لآخر. ففي حين ابتدأ العصر الحديث بدعوة توماس هوبز إلى الأنانيّة وأنَّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، والتي سادت لمدة ليست بالقصيرة، إذ يمكن ملاحظة آثارها عند ديكارت وهيجل، تظهر في مقابلها دعوة جول سيمون الذي ينزع منزعًا إنسانياً وينادي بالتكامل مع الآخر. وهوالأمر نفسه الذي نجده عند اثنين من الفلاسفة المعاصرين أمثال الفرنسيين جان بول سارتر الذي يرى أنَّ الآخر هوالجحيم بعينه في مقابل إيمانويل ليفيناس الذي يضع الأنا في حراسة الآخر بل يرى أنَّ من واجب الأنا التضحية من أجل الآخر. وهوالأمر الذي نحاول توضيحه في هذه الورقة البحثية حريصين على إعطاء تصور كامل للعلاقة بين الأنا والآخر في الفكر الغربي على مَرّ العصور بدءًا بالسوفسطائيين وفلاسفة اليونان حتى ليفيناس.

الغيريّة في مقابل الأنانيّة

الغيريّة مشتقة من الغير وهوكون كل من الشيئين خلاف الآخر. وقيل كون الشيئين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر. والغيريّة بخلاف الاثنينية؛ لأن الاثنينية كون الطبيعة ذات وحدتين، ويقابلها الطبيعة ذات وحدة أووحدات. ولفظ (الغير) في علم النفس مقابل للفظ (أنا)، فكل ما كان موجودًا خارج الذات المدركة أومستقلاً عنها كان غيرها. ويطلق على الشيء الموجود خارج الأنا اسم (الآخر). والغيريّة عند المحدثين هي الإيثار، وهي مقابلة للأنانيّة، وتطلق في علم النفس على الميل الطبيعي إلى الغير، وفي علم الأخلاق على القول بوجوب تضحية المرء بمصالحه الخاصة في سبيل الآخرين[1].

ويقابل الغيريّة الأنانيّة، وتعني الأخيرة الأثرة، وحب الذات الذي يحمل الإنسان على الدفاع عن نفسه، وحفظ بقائه، وتنمية وجوده. والميول الأنانيّة الناشئة عن هذا النزوع مقابلة للميول الغيريّة، ويطلق عليها اسم الميول الشخصيّة أوالميول الفرديّة. والأنانيّة في الأخلاق هي حب الذات الشديد الذي يمنع صاحبه من حب شيء آخر غير نفسه. والمتصف بالأنانية يعلق جميع مصالح الناس

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الجزء الثاني(ط- ي)، 1982، ص 130-131.

على مصلحته الخاصة، وينظر إلى جميع الأشياء من زاوية نفسه، والأنانية في فلسفة الأخلاق هي القول إن المنفعة الفردية مبدأ جميع المعاني الأخلاقية، وغاية سلوك الإنسان[1].

والغيريّة هي لفظ جديد استحدثه أوجيست كونت A. comte وقصد به أن تحيا في سبيل غيرك، فالغير ضروري لوجود الأنا ومن دونه لا قيمة للحياة، وأن تجعل الحب مبدأك والنظام دعامتك، والتقدم هدفك؛ أي أن تحب الخير لغيرك، وأن تبذل ما في وسعك مختارًا في سبيل نفعه. واعتبر هذا الميل في نفع الآخرين أصيل في الإنسان.لكنّ طائفة من الفلاسفة أنكرت ذلك، وزعموا أنَّ الإنسان لا يحب إلا نفسه، ولا يفكر إلا في مصلحته الخاصة. بينما ذهب آخرون إلى أن الأنانيّة هي الأصل، وإنما تولدت الغيريّة منها عن طريق التربية والتنشئة الاجتماعيّة السليمة. بينما ذهب فريق ثالث ومنهم ليتريه Littre وإميل دور كايم I. Durkheim إلى أن الشعور بالإيثار أصيل في الإنسان كالأنانيّة، وأنَّ كلا الميلين ناشئ عن وظائف الخلية الحية، فالأنانيّة تنشأ عن وظيفة التغذي، وهي التي تدفع الكائن الحي إلى البحث عن إنسان كائن آخر يحضنه ويربيه، حتى يصبح قادراً على الحياة بنفسه[2].

ولدراسة نزعات الغيريّة والأنانيّة في الفكر الغربي يمكن القول إنَّ البداية كانت أنانيّة تمحورت فيها الذات حول نفسها، بلّ إن الأنانيّة هي الأكثر سيادة على تاريخ الفكر الغربي، لكنّ هذا لا يمنع من وجود نزعات إيثاريّة على استحياء في ظل هيمنة الأنا ونزعاتها الأنانيّة السامقة يمكن ملاحظتها في العصور الحديثة والمعاصرة. فالأمر قد اختلف، فقد كانت الحاجة إلى الوعي بالآخر هي الأكثر إلحاحًا، فتباينت النظرة من التمركز حول الأنا إلى النظر في طبيعة الآخر، واتخاذ موقف محدد في التعامل معه، إمّا بالنفور منه والابتعاد عنه بوصفه عدواً يتربص بالذات، أوبالقرب منه والتعاون معه كونه شريكاً في الإنسانيّة، بلّ وبالخوف عليه وحراسته والدعوة إلى التضحية من أجله.

ومن ثمّ نرى أنّه من الضروري الوقوف على طبيعة إحساس الأنا بالآخر في العصرين القديم والوسيط لما تحمله من معان ثريّة تساعدنا في حقيقة الوقوف على أسس مشكلة الغيريّة في العصرين الحديث والمعاصر.

التمركز حول الذات في العصرين القديم والوسيط

اشتهرت الفلسفة في العصر اليوناني القديم وخاصة في المرحلة التي سبقت سقراط بالانشغال

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول 1982. ص141 - 142.
[2]- انظر: المرجع السابق، ص 177.

بتفسير الوجود، فتقدمت الأنطولوجيا والإبستمولوجيا على الإكسيولوجيا، فقد عني الفلاسفة بتفسير الوجود الخارجي، أما الاهتمام بالإنسان وسلوكه فكان يشغل مكاناً هامشياً ثانوياً عارضاً، حتى جاء السوفسطائيون في النصف الثاني من القرن الخامس قبل ميلاد المسيح، وأثاروا عاصفة من الجدل حول المبادئ الأخلاقية والاجتماعية المنتشرة بين الناس في ذلك الوقت، ومن ثم تصدى لهم سقراط الذي قال عنه شيشرون «إنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض» أي من الأنطولوجيا إلى الإكسيولوجيا والاهتمام بمشكلات الإنسان.

وهنا عبرَّ السوفسطائيون خير تعبير عن نزعة الأنانية، والتمركز حول الذات، وعدم الاهتمام أو الانشغال بالآخر، فالأنا مقدمة على من سواها في كل شيء، وهي معيار الخير والشر، ومقياس الصواب والخطأ؛ إذ عبرّت أقوال أشهر السوفسطائيين المدعو«بروتاجوراس» عن تلك النزعة إذاقال: «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا». وأيضًا: «ما يبدولي على أنّه حق فهوحق بالنسبة لي، وما يبدو لك على أنّه حق فهو حق بالنسبة لك». لتصبح بذلك مبادئ الخير ذاتية ونسبية تماماً تتغير حسب مصالح الفرد الشخصية. وفي هذه الحالة يكون الظلم أنفع لصاحبه من العدل؛ ويصبح ظلم الآخرين والاستيلاء على حقوقهم من الخير ومن العدل، فالظالم يتمتع، وحياة المتعة خير من حياة الحرمان. ومن ثم كان معيار العدالة عند السوفسطائيين هو مصلحة الأقوى.

ولا شك في أن النظام السياسي السائد في تلك الحقبة البعيدة من الزمن هوالمسؤول عن تلك النزعة المتمركزة حول الذات. والغريب أنَّ النظام السياسي السائد حينذاك كان هو النظام الديمقراطي، ولكن كما يقول إمام عبدالفتاح إمام: «إن الديمقراطية اليونانية لم تكن تعني ما نعنيه اليوم بلفظ الديمقراطية، مؤسسات نيابية وحكومة يعينها الشعب بواسطة نوابه المنتخبين. إذ لم تكن اليونان القديمة دولة واحدة تحكمها حكومة واحدة، بل كل مدينة، وكل قرية تمثلها دولة مستقلة تحكمها قوانينها الخاصة. وكانت بعض هذه المدن صغيرة للغاية لا تتألف إلا من عدد ضئيل من السكان، وبحيث يمكن للمواطنين جميعًا أن يجتمعوا في مكان واحد لمناقشة القوانين والشؤون العامة. ومن ثمَّ فلم تكن هناك ضرورة للتمثيل النيابي. ومن هنا كان كل مواطن في بلاد اليونان سياسياً ومشرعاً في آن معاً. وفي مثل هذا الوضع تنمو الروح الفردية، ونسي الناس مصالح الدولة واهتموا بمصالحهم الخاصة. وأصبحت الطبقات السائدة في الحياة السياسية اليونانية هي الجشع والطمع والأنانية والنزعة الذاتية التي لا حد لها»[1].

[1]- إمام عبدالفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص 62-63.

ومن ثمَّ كان تصدي سقراط لتلك الأخلاق السوفسطائية التي تقوم على الذاتية والنسبية، وتتمثل عدالتها في مصلحة الأقوى، من أجل الانتصار للإنسان وللقيم الأخلاقية الموضوعية المطلقة، وسار على دربه أفلاطون وأرسطو، وهؤلاء هم العمالقة الثلاثة في الفكر اليوناني القديم. لكن ثلاثتهم اتفقوا في النظرة الدونية والاحتقارية للآخر؛ فالآخر عندهم كل ما هو ليس رجلاً حراً يونانياً، إذ سلموا بنقاء العنصر اليوناني وتفوقه على سائر الأمم التي لا تغدو سوى أمم بربرية همجية، وسلموا – أيضًا- بإباحة الرق على أنه نظام طبيعي فرضته الطبيعة، وسيادة الزوج زوجته، والأب أبنائه، ورفضوا المساواة بين الناس، وبين الرجل والمرأة، وخصوا الأقلية بأحسن الأشياء، وطالبوا الأكثرية بالقناعة، بل رأوا في الأكثرية مجرد وسائل لإنتاج قلة من الحكام. حتى إنّ أرسطو كما يأخذ عليه برتراند رسل B. Russell في تناوله كتاب أرسطو«الأخلاق إلى نيقوماخوس، يقول منتقدًا أرسطو: «تكاد لا تجد كلمة واحدة عند أرسطوعما قد يسمى بحب الغير أوحب الإنسانيّة»[1].

إذن تمركزت الرؤية اليونانية حول الذات وفضَّلت نفسها على بقية الأمم، ومازت نفسها في كل شيء؛ فالنظام السياسي الذي يناسبها هوالنظام الديمقراطي في حين رأوا أن ما يناسب الأمم الأخرى من الشرقيين هوالنظام الديكتاتوري الذي يناسب طبيعتهم التي فُطرت على العبودية والخنوع لاستبداد الحكام. حتى شيوعية أفلاطون اللا أخلاقية رفضها أرسطو، ورأى أن الشيوعية سواء في المال أوفي البنين تتنافى مع ما فُطر عليه الإنسان من أنانية وحب للسيطرة والامتياز على الأقران[2].

ولذلك لم يكن غريبًا في خضم تلك النظرة الدونيّة للآخر والتمركز حول الذات أن يُنظر إلى المذاهب الأخلاقية اليونانية على أنها مذاهب أقيمت من أجل الدولة أكثر مما أقيمت لصالح البشرية، وللأصدقاء وليس للأعداء، ولم تسلم من هذه النقائص كبرى المذاهب القديمة، فأفلاطون مع سمو نزعته حرَّم استرقاق اليونان، وأباح في الحرب تدمير الأعاجم، وتخريب بيوتهم، وأرسطو يبيح رق الأعاجم ويحرم استرقاق اليونان! ويرفض المساواة بين الناس، ويخص الأقلية بأحسن الأشياء، ويطالب الأكثرية بالقناعة، ولا يشير في مذهبه بكلمة إلى حب البشريّة[3].

[1]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية(الكتاب الأول- الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص 291.

[2]- عبده فراج، مشكلة السياسة ونظم الحكم، ضمن كتاب مشكلات فلسفية، القاهرة، طبع وزارة التربية والتعليم، 1954، ص 225.

[3]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1967، ص 78.

ولكنّه لا يمكننا إطلاق حكم تعميمي على هذه المرحلة من العصر القديم بأنّه عصر بأكمله يتمركز حول الأنا، ويلغي الآخر بالكلية، وإنما يمكننا الإشارة إلى بعض المحاولات التي استحضرت الآخر ووضعته في الاعتبار؛ إذ إن الإسكندر الأكبر أراد تقويض اعتقاد اليونانيين بأنهم سادة غيرهم من شعوب الأرض، فاقترن بأميرتين من أميرات البرابرة، وأكره زعماء قومه على الاقتران بنساء من أشراف فارس، وهنا بدأ المستنيرون يدركون وحدة الجنس البشري. وبدأ الكلبيون والرواقيون ينفرون من فكرة العصبية الوطنيّة التي لقيت تأييداً حتى من أعلام الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو، وردوا التقسيمات التي تفصل بين الأمم إلى أن الناس تنقصهم الحكمة، ولوقُدِّرَ لهم أن يكونوا حكماء لسادهم جميعًا- سادة وعبيداً، رجالاً ونساءً - قانون واحد، هوقانون العقل، وعندها تمحى العبودية ويزول الرق. وهكذا قامت فكرة العالمية الإنسانية عند الكلبيين والرواقيين على وحدة العقل الإنساني. لكنهم على الرغم من محاربتهم الأنانية وغيرها من شهوات الإنسان ومطالبه الشخصية لم يحتوِ مسلكهم هذا على التضحية والإيثار بقدر ما احتوى على الأنانية التي طبعت العصر القديم؛ فالحكيم الكلبي أوالرواقي يرفض المشاركة في الحياة العامة، ويهرب من تبعات الأزواج والأبناء، ويلوذ بحياة العزلة ابتغاء الهدوء والطمأنينة وراحة البال. بل اختتم هذا العصر بأبشع صور الأنانية مع الأبيقوريين الذين عدّوا اللذة غاية الحياة ومعيار القيم! وفي ضوء ذلك أباحوا الخروج على مبدأ العدالة وإيقاع الظلم بالناس متى ترتب على هذا نفع وكان صاحبه بمأمن من انتقام الناس[1].

في حين أن العصر الوسيط غلبت عليه التعاليم المسيحيّة التي دعت إلى محبة الآخر، بل إنّ محبة هذا الآخر أصبحت مع المسيحية واجباً مفروضاً يُلزَم به كل إنسان؛ إذ نصت المسيحيّة على أنَّ الناس جميعًا أبناء الله، ومن ثم كانوا أخوة، بل قال المسيح لحوارييه في عظته على الجبل: «**وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ، وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ، لِكَيْ تَكُونُوا أَبْنَاءَ أَبِيكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ، فَإِنَّهُ يُشْرِقُ شَمْسَهُ عَلَى الأَشْرَارِ وَالصَّالِحِينَ، وَيُمْطِرُ عَلَى الأَبْرَارِ وَالظَّالِمِينَ**». (انجيل متى:5:45).

فكانت دعوة إلى الحب والمودة والتصالح والتسامح مع الآخر، فالحب البشري كله هو حب لله، ولذلك فهو حب بلا انتظار جزاء أومنفعة، حب نزيه يليق بجلال الله، فالله في ذاته محبة، والمحبة لا تسقط أبدًا، والتسامح موجود حتى مع من لطم خدك الأيمن.

[1]- لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص 81-115.

لكنَّ هذا الحب وذاك التسامح لم يكونا سوى دعوات طوباوية لا وجود لها على أرض الواقع؛ فقد أقرَّ القديس أوغسطين الحرب وسيلةً ضرورية لحماية العدل، كما أقرّ العبودية والرق بوصفهما شرًا ضروريًا في هذا العالم الناقص. وشن باباوات العالم الغربي الحروب المقدسة تحت شعار الصليب على الشرق لنهب خيراته وثرواته، فالشرق يفيض عسلاً ولبنًا. وحقيقة الأنا المسيحية تجاه الآخر يعكسها بدقة قول المفكر القبطي مراد وهبة: «وفي الحقبة المسيحية كان التعصب سائدًا. فقد تنوعت محاكم التفتيش، من أهمها محاكم التفتيش الملكية في أسبانيا، ومحكمة التفتيش المقدسة في روما. اختصت الأولى بالنظر في الهراطقة في خليج إيبريا، وفي المستعمرات الأمريكية. وامتدت الثانية حتى شملت كل أوروبا، وأحرقت من شمال أوربا جان دارك، ومن جنوبها جيوردانوبرونو»[1].

أنانيّة هوبز وإنسانيّة جول سيمون

ومن العصور القديمة والوسيطة إلى العصر الحديث، إذ نعرض لرأيين مختلفين يعكسان ما دار في هذا العصر من سيادة الأنانية ومناوءة دعوات الغيرية. من أنانية هوبز وذئبية الإنسان مع أخيه الإنسان إلى تفعيل المبادئ الإنسانية التي ترفض كل ما يضر أويؤذي الآخر، وتوجب على الأنا أن تتصرف تجاه الآخر بمثل ما تحب أن يتصرف تجاهها الآخرون، فذلك هوالقانون ونبوة الأنبياء عند جول سيمون.

انطلق توماس هوبز T. Hobbes في رؤيته الآخر من رؤيته السيكولوجية التي ترى أن جميع الدوافع الإنسانية تهدف إلى حب الذات، وأنَّ كل ما يفعله الإنسان يقصد به مصلحة نفسه في المقام الأول، وإذا تصادف أن يفعل خيراً للآخرين كان مرد ذلك إلى حب الذات من إعجاب الناس بفاعل الخير، بالإضافة إلى رغبة الإنسان في التفاخر والتباهي. وبهذا يبدو الإنسان أنانيًا بفطرته لا يفكر إلا في نفسه وما يجلب إليها الخير ويدفع عنها الشر. وهذا ما يعبر عنه توفيق الطويل في وصف الإنسان عند هوبز قائلاً: «إن الإنسان أناني بطبعه، نافر بفطرته من الاجتماع بغيره، متطلع إلى طلب الأمان، يهدف بتصرفاته إلى حفظ حياته وتحقيق لذاته، هذه هي حياته الواقعية، وهذا هو في نفس الوقت ما ينبغي أن تكون عليه حياته، فإن غاية الأفعال الإنسانيّة تحددها طبيعة الإنسان ولا يمليها عقله»[2].

[1]- مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص 35-36.
[2]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها، ص180.

فكيف تفعل الأنا الخير للآخر وهذا الآخر هو مصدر كل شر للأنا؟ فالإنسان عدوالإنسان، وفي حالة حرب مع الآخر، كل آخر، حرب الكل ضد الكل، وهو ما يفسره هوبز شارحًا حال الإنسان في التفكير بهذا الشر الذي قد يلحقه به الآخر إذا ما أتيحت له الفرصة، بقوله: «فلندعه إذن يتأمل نفسه: حين يقوم برحلة فإنه يتسلح... وحين يخلد للنوم فإنه يقفل أبوابه؛ وحتى يكون في بيته فإنه يغلق خزائنه، وهذا مع معرفته أنَّ هناك قانونًا وموظّفين عامّين مسلّحين، لينتقموا لأي أذى قد يلحق به»[1].

ومن ثم يبدو الإنسان عند توماس هوبز ذئبًا لأخيه الإنسان. لا يتردد القوي في الاعتداء على الضعيف واغتصاب ما يملك، فإن أعوزته القوة اصطنع الحيلة والدهاء حتى يبلغ مأربه. كانت هذه حال الإنسان همجيًا ولم تزل هذه حاله متمدينًا، فإن المدينة لم تفعل أكثر من أنها حجبت العدوان بستار من الأدب، وأحلت القصاص – في ظل القانون- مكان استخدام العنف ومعالجة الأمور بالفظاظة[2].

والإنسان دائمًا في حالة حرب مع الآخر، فإن لم يكن هكذا بالفعل كان في وضعية تأهب واستعداد للحرب. فإن الملوك وأصحاب السلطة السيادية في كل الأزمنة يغار بعضهم من بعض، ودائمًا ما يصوب أحدهم سلاحه باتجاه الآخر، أي إنهم دائمًا ما يضعون حصونهم وحاميتهم ومدافعهم على حدود ممالكهم في وضعية الاستعداد والتأهب، أي في وضعية حرب[3]. وهي تلك الوضعية التي يبحث فيها كل فرد عن مصالحه الشخصية ومنافعة الذاتية الخاصة.

ومن ثمَّ يكون الأساس النظري الذي قام عليه مذهب هوبز مذهب الأثرة، والذي يعني أنَّ كل فرد يقصد من وراء سلوكه حفظ حياته وتحقيق منافعه. ويترتب على ذلك نسبيّة الخير والشر. مما ينتهي بهوبز إلى الأنانية الخالصة. بل يبدو الإنسان في مذهب هوبز همجيًا شريرًا بفطرته غير مدني بطبعه، أنانيًا يؤثر مصلحته على كل اعتبار، ينفر من الاجتماع بغيره من الناس، ولكن مصلحته الشخصية قد اقتضته أن يتخلى عن جزء من حريته ليحقق لنفسه مصالح أخرى يكفلها اجتماعه بغيره من أقرانه، ومن ضرورات الاجتماع التهادن والتعاون والسلام. وهكذا كان العقد الاجتماعي عند هوبز مرجعه إلى أن الإنسان شرير بطبعه أناني بفطرته، ولكن أنانيته تحمله على أن يضحي بخير عاجل في سبيل خير آجل يكبره، ولا سبيل إلى احترام هذا التعاقد إلا بفرض عقوبات يقوم على

[1]- توماس هوبز، الليفياثان- الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، دمشق، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011، ص135.
[2]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها، ص180.
[3]-توماس هوبز، الليفاثان، ص 136.

تنفيذها حاكم مستبد مطلق يجمع في يده السلطات كلها، ويخضع لأوامره جميع المواطنين[1].

وننتقل من أنانيّة هوبز في القرن السابع عشر إلى رؤية أخرى مخالفة لها وهي إنسانية جول سيمون (1814 -1896) J.Simon في القرن التاسع عشر؛ فقد رأى سيمون أنَّ حب الآخر مفطور في النفس الإنسانية، وأنَّ الآخر عنده لا يقتصر على الأسرة أو الوطن أو شركاء الوطن، ولكن يشمل بني الإنسان من كل جنس ولون. ويبرهن على أن حب الآخر مفطور في النفس الإنسانية، فحين «أَلقى فقيرًا يتضور جوعًا فأسرع إلى إغاثته غير ملتفت إلى اسمه وبلده، فربما لم أرَه بعد ذلك ولكنّه إنسان. ويرى البَحّار في أثناء الزوبعة مركبًا في خطر فيجازف بحياته وحياة من معه لإنقاذه لا يسأل عن هؤلاء الغرقى أمن الإنكليز أم من الفرنسيين؟ بل ربما كانوا أعداء، ولكنهم على كل حال منكوبون. ويسمع الطبيب أنين الألم فيمضي إلى مصدره، فإذا هوعدوه الشديد ولكنه يتألم - هنا إنسان يجب إنقاذه فيخلص له الطبيب. وتدخل إحدى أشياع سان فنسان دي بول أحد المستشفيات غير عالمة بمن ستمرّض أوتعزي أو تشفي، فكل إنسان واثق بأنه سيجد من عنايتها ما يحتاج إليه. هذا هوحُب الإنسانيّة»[2].

إنَّ أهمّ ما يميز نزعة جول سيمون الإنسانيّة أنها لا تحاكم الناس في محكمة الأنا ومن خلال تصور الأنا القاصر، لكنّها تنظر فقط من خلال المنظور الإنساني. وهذا ما يتضح للقارئ الذي يلاحظ استشهاد جول سيمون بقول سان مارتين في الجزء الأولّ من كتابه «إنسان الرغبة» حول تلك العبارة التي جاءت في محاورات أبيكتيتوس والتي نصها: «غرق أحد لصوص البحر فاستنقذه حكيم وكساه وأطعمه، فقيل له في ذلك، فأجاب: لست أرى فيه الرجل وإنما أرى الإنسانيّة»، وتعليق سان مارتين عليها بقوله: «لوكان قاضيًا لعاقب فيه اللص، ولكنّه إنسان فحمى فيه المنكوب»[3].

كما يرى سيمون أنَّ حب الإنسانية في النفوس المعتدلة يجاور حب الأسرة وحب الوطن، فقلبي يصل حبه أولاً إلى من يجاورني ثم يقوى فيمتد حنانه إلى الإنسانيّة. وهوبذلك يرد على الرواقيين الذين رأوا أن حب الأسرة والوطن وهمٌ من الأوهام، يريدون بذلك أن تكون الإنسانيّة وحدها صاحبة الحق على القلب الإنساني. ولكنّها أيّ إنسانيّة تلك التي لا تأبه لا بأقرباء الأسرة ولا بشركاء الوطن؟! فالمدرسة الحقيقية للإنسانية عند جول سيمون هي الوطنية، ومدرسة الوطنية هي فكرة

[1]- انظر، توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها، ص183.

[2]- جول سيمون، الواجب، ترجمة: محمد رمضان -طه حسين، تقديم: أحمد زكريا الشلق، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، 2010، ص90.

[3]- المصدر السابق، ص90-91.

الأسرة. وفي ذلك يقول سيمون: «ولأجل أن نفهم مقدار ما للوطن من التقديس ليس علينا إلا أن نذكر أنّه لا يمكن الاعتداء على منافعه العامة من غير اعتداء على الأسرة... فإذا ما شئنا أن نُحطم نُصب الوطن وجب أن نذهب إلى المنازل فننثر ما فيها من رماد، بل ننبش قلب الإنسان فننزع ما فيه من الأصول الأولية للحب»[1].

فحق الإنسانيّة علينا – كما يرى جول سيمون - هوأن نعامل الآخرين كما نحب أن يعاملونا، ليس فحسب، ولكنّه يرى أن للإنسانية حقوقًا مسبقة تبدأ بها الأنا. وأن لأمثالنا علينا واجبين: «ألا نؤذيهم، وأن نُحسن إليهم؛ فعدم إيذاء أمثالنا هو ألا نعتدي على حياتهم، ولا أخلاقهم، ولا حريتهم، ولا شرفهم، ولا ثروتهم»[2].

كما يؤكد جول سيمون وجوب إجلال الحق في غيرنا، وفي المحافظة على حياته بكل السبل الممكنة، وهوالأمر الذي سنلحظه بوضوح في القرن العشرين عند إيمانويل ليفيناس الذي يجعل من واجب الأنا المحافظة على حياة الآخر. إذ يذهب جول سيمون إلى القول إنَّه: «إذا كانت هناك وصية غير قابلة للنزاع فإنما هي: لا تقتل»[3]. ولكن سيمون يرى أن هذه الوصيّة وإن اتفق الناس على قبولها في صيغتها العامة، نجد أنهم أثاروا بعض المسائل حولها، يحاولون فيها تسويغ القتل كما في الحالات الخمس الآتية: القتل في سبيل الدفاع المشروع، القصاص، القتل السياسي، المبارزة، الحرب. لكنه سيمون انطلاقًا من نزعته الإنسانية يحاول أن يفند مشروعية القتل في أي حال من الأحوال حتى في هذه الحالات الخمس؛ فيرى أنّه في حالة الدفاع المشروع عن الذات يكون المرء مُدانًا أخلاقيًا إذا استطاع أن يقاوم عدوه من غير أن يقتله، وعلى الرغم من ذلك قتله. وعدّ أنَّ كلّ قتل في سبيل الدفاع المشروع إذا لم يكن ضروريًا فهوجريمة. كما يرى أنَّ القتل في شرع القصاص ينبغي ألا يبقى مع رقي الحضارة، وخاصةً إذا أخذنا في الاعتبار إمكانية خطأ القضاة، وسوء النظام الاجتماعي الحاضر، وإنكار أن يكون للإنسان حقاً في القتل. أما في الحالة الثالثة وهي حالة القتل السياسي فينتقده سيمون بقوله: كيف لرجل واحد يشرّعه ويحكم به وينفذه. أما حالة المبارزة فإننا حين نلجأ إليها فإننا نضع البربرية مكان الحضارة. أما الحرب التي يقصد بها الغزو، لا دفع الاعتداء فهي جريمة نكراء. ومن ثم يقول مجابهاً كل دعوة للحرب أوللقتل: «إنَّ السر في أن أمة ما لا تقهر

[1]-المصدر السابق، ص94.

[2]-جول سيمون، الواجب، ترجمة: محمد رمضان - طه حسين، تقديم: أحمد زكريا الشلق، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الجزء الرابع، الطبعة الثانية، 2010، ص44.

[3]-المصدر السابق، الموضع نفسه.

إنمَّا هوتعويدها حب الأخلاق... لا تعويدها شم رائحة الرصاص»[1].

وهكذا تبدو النزعة الإنسانيّة عند جول سيمون تقف على طرفي نقيض من أنانية هوبز، وإن كان يؤخذ عليها أنها لا ترى الآخر إلا حينما يكون في مأزق (فقير – جائع - غريق- مريض) ولا ترى الآخر في مواضع أخرى مخالفة. كما أن دعوته إلى تجريم القتل في كل الأحوال، وتسويغه في حدود ضيقة جدًا تكاد تكون معدومة، لهي دعوة تحتاج إلى إعادة نظر ومزيد من المناقشة، لكنّها لا تقدح أبدًا ولا تقلل من سمو نزعته الإنسانيّة.

الآخر بين جحيم سارتر والتضحية من أجله عند ليفيناس

على الرغم من معاصرة سارترJ.P. Sartre للفيناس I. Levinas، وقراءة كل منهما للآخر، ومقولة سارتر الشهيرة عن فلسفة ليفيناس «إنها الفلسفة التي كان يرغب في كتابتها»[2]، نجد أنَّ موقف كل منهما من مشكلة الغيريّة يقوم على طرف نقيض من الآخر. والحقيقة أنَّ سارتر هوالامتداد الطبيعي لمشكلة الغيريّة وعلاقة الأنا بالآخر عبر التاريخ الغربي، وأنَّ ليفيناس هوالذي يُمثل الانعطاف الجذري لهذه العلاقة؛ فسارتر يواصل تلك الرؤى الأنانيّة تجاه الآخر والتي يمثلها مذهب «الأنا وحيدة» وهوالمذهب الذي لا يعترف بوجود الآخرين، وينكر إمكان الاتصال الإنساني إنكارًا مطلقًا؛ ومنه مقولة نيتشه Nietzsche: «إننا لا نحب معرفتنا حالما ننقلها إلى الآخرين»، ويتطرف شترنر strener إلى أبعد من ذلك فيعرّف ذاته بأنّها الذات الوحيدة الكائنة في العالم، وليست الذوات الأخرى غير امتثالات لذاته. ويدعوشترنر إلى الانعزالية من وجهة نظر أخلاقيّة محضة، أو لا أخلاقية بمعنى أصح. ولهذا المنهج جَانِبه الأدبي الذي نجده في أشعار ملارميه وفاليري وبروست[3].

فسارتر يرى أن الأنا في صراع أبديّ مع الآخر، يحاول كل طرف منهما أن يستلب الآخر ويمتلكه. والآخر هوالموت المتحجب لإمكانياتي، فلا مجال لإقامة حوار بين الأنا الآخر؛ لأنَّ الآخر هو بمنزلة الجحيم للأنا، وأيّ محاولة لمجرد تبادل النظرات هي صراع وليست حواراً؛ بل إنَّ الحوار سيتحول إلى تبادل مواقع استراتيجي يستعد فيه كل طرف للانقضاض على الآخر. ومن ذلك قول سارتر: «إنَّ الغير يترصدني. وإذا رأيت موقفه المستعد لكل شيء، ويده في جيبه حيث يوجد سلاح،

[1]-المصدر السابق، ص49.

[2]- Richard Kearney، States of Mind، Dialogues With the Contemporary Thinkers on the European mind ،Manchester University press،1995،p.182.

[3]-انظر: فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، القاهرة، دار المعارف بمصر، د. ت، ص 15.

وإصبعه موضوعًا على الجرس الكهربائي، ومستعدًا لتبليغ الحارس عند أول حركة تبدر منيّ»[1].

ولذلك فإن ظهور الآخر يحول عالم الأنا إلى صراع، ومنافسة، واستلاب، وتشيؤ[2]. فالآخر هو«الموت المستور لإمكانياتي من حيث إنيّ أعيش هذا الموت بوصفه مختبئاً في العالم... والغير يتجاوز في وقت واحد ظلمة الركن المنزوي وإمكان اختبائي، وذلك أنه قبل أن أقوم بحركة من أجل اللواذ بها، فإنه يضيء الركن المنزوي بواسطة مصباحه. وهكذا فإن الهزة التي تحركني حين أدرك نظرة الغير، تُحدث فجأة استلاباً لطيفاً لكل ممكناتي المرتبة بعيدًا عني، في وسط العالم» مع موضوعات العالم»[3].

أي إن سارتر يرى أنَّ الغير يغتصب عالمي ويجعلني موضوعاً للتقييم، وهوالذي يعطيني أو يمنحني قيمتي. فمجرد ظهور الغير في عالمي وقيامه بالنظر إليّ فإنَّه يحولني من ذات إلى موضوع، ويشاركني الوجود فيفسد عليَّ وحدتي، ويسلب منيّ حريتي، ويزحزحني عن المركز الذي لم أهنأ به طويلاً. وعلى هذا فحالة كوني منظورًا تجعل مني موجودًا بلا أي دفاع ضد حرية ليست حريتي. وبهذا المعنى قد نعد أنفسنا عبيداً بقدر ما نظهر للآخر. ولكن هذه العبودية (استلاب الإمكانيات) ليست نتيجة - تاريخية وقابلة للتجاوز- لحياة وعي مجرد. وهذا التصور للآخر بوصفه خصماً للأنا، يستخدمه سارتر أساساً لتفسير العلاقات المتبادلة بين الموجودات الإنسانية، وهي علاقات جسديّة في المقام الأول، ولكن الجسد يدخل هذه العلاقات ليس بطبيعته الفيزيائيّة البيولوجيّة وإنّما بوصفه مظهرًا أوتجلياً لفردية الأنا وإمكان تمركزها في العالم.

ومن ثم يرى محمود رجب أنَّ التجربة الأصلية للآخر عند سارتر من حيث هي مصدر للاستلاب والتشيؤ، تتطلب نوعين من ردود الفعل يؤلفان طرازين أساسيين من طرز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الإنسانية. فإمّا أن تحاول الأنا أن تسلب حرية الآخر وسيادته، وأن تجعله شيئًا موضوعيًا، يعتمد – بكليته- على الأنا. أو أن تستوعب حرية الآخر وتمتثلها وتقبلها بوصفها أساساً لحرية الذات الخاصة. والموقف الأول (رد الفعل الأول) يؤدي إلى الساديّة (حب التعذيب)، أمَّا الموقف الثاني فيفضي إلى الماسوشية (حب التعذب) لكن الإخفاق الأساسي الذي يميز المشاريع الوجودية للأنا، يميز أيضاً المحاولات الآتية: الاستعباد الكامل للآخر يحوله إلى شيء ويسلب حريته التي تسعى الأنا إلى استردادها والحصول عليها، والإخفاق في الموقف السادي يؤدي إلى

[1]-جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبدالرحمن بدوي، بيروت، دار الآداب، الطبعة الأولى، 1966، ص 443.
[2]-محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1987، ص 121.
[3]-جان بول سارتر، الوجود والعدم، ص 444.

اعتناق الموقف الماسوشستي والعكس بالعكس[1]. وفي كلا الأمرين، موتٌ للآخر، وعلى هذا لا تكون العلاقة بالآخر علاقة ديالكتيكية وإنما دائرية على الرغم من ثراء كل محاولة بإخفاق الأخرى.

ومن ثمَّ يكون الموقف الوحيد هنا هو كراهية الآخر؛ حيث إنَّ المجال لا يتسع إلا للأنا، ولذا تسعى لتحطيم الآخر، أوالعكس. بيد أنَّ الأمر في النهاية لا يؤدي إلى تحقيق النتيجة المطلوبة، وهي تحرير الأنا، حتى لو نجحت الأنا في الخلاص من الآخر، فإنه يظل في وعيها يؤرق مضجعها.

ولذلك يمكن حصر علاقة الأنا بالآخر عند سارتر في هذين الموقفين (أي السادية والماسوشية) وموقف الكراهية. وأن على المرء أن يختار أحد الموقفين الذي يمثل حقيقته. وبذلك يصبح الآخر جحيمًا للأنا يقهرها ويكبتها، وإنَّ أي بحث عن طريق للخلاص لهو محض عبث. وهذه هي رؤية معظم الفلاسفة الوجوديين من رفاق سارتر والتي تجلت في أوضح صورة تعكس عبثية الحياة وفشل المرء في النجاة أوالحصول على أي طريق للسعادة كما في أسطورة سيزيف للوجودي ألبير كامي.

وعلى عكس موقف سارتر، حاول الليتواني الأصل الفرنسي الجنسية إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas 1906- 1995) أن يحرر الذات من وهم الأنانيّة التي تسجن الإنسانيّة في دائرة الخوف من الآخر، فوقف في وجه كل فلسفة تنظر إلى الآخر بأنانيّة أوتخضعه لمقولات الكلية. ويمثل الوجه حجر الزاوية في فلسفة ليفيناس، فالوجه هو ما يحدد هوية الذات وهوالتعبير عن التفرد البشري وعن جوهر الإنسان الفردي، ومن خلال الوجه يتم التجليّ المقدّس لله. وقد عدَّ ليفيناس هذا التجلي المقدس للوجه بمنزلة منظور فلسفي يتصدى لتلك النظرة الدونيّة الاحتقاريّة للآخر من طرف الذات، فكان بمنزلة رد فعل مباشر لتلك الرؤية التي سادت معظم تاريخ الفلسفة الغربية، فتمركزت حول الأنا، ورأت في الآخر ما يهدد وجودها وأصبح الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان، والآخرون هم الجحيم بعينه. ومن ثمَّ جاء هذا التجليّ ليعيد الآخر إلى دائرة اهتمام الأنا بشكل يجعل الأنا مسؤولة بصورة كاملة عن الآخر بل وحارسة له، مؤكدةً ثقافة الاختلاف وداعيةً إلى العيش سويًا ومنع هيمنة الأنا على الآخر.

فعند ليفيناس يحيا الفرد من أجل" الآخر"، وحين يواجهني الآخر ع (أي يكون وجهُه لوجهي) فإنه يلزمني إلزاماً أخلاقياً تجاهه[2]، وأمام الوجه أطالب نفسي دائمًا بالمزيد[3]. فالوجه حامل للإنسانية التي نحن محكومون بها، حتى يصبح الانشغال بالآخر والقلق عليه مرادفًا لما هو إنساني،

[1]-محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص 121.

[2]- E. Levinas، Totality and Infinity- An Essay on Exteriority، Trans. By Alphonso Lingis، the Hague Martinus Nijhoff، USA، 1979. P. 207.

[3]- E. Levinas ،Difficult Freedom، Essays on Judaism، trans. by Sean Hand ،the Johns Hopkins University press،Paltimore،1997،p.294.

وما هو إنساني هوأن أنشغل بحماية الآخر وإنقاذه من الموت قبل الانشغال بالذات.

ولا يقصد ليفيناس بالوجه ذلك المظهر الذي يتجلى أمام المشاهدين، فنقول هذا وجه «جميل» وهذا وجه «قبيح» أو ما يمكن أن نسميه «فينومينولوجيا الوجه»؛ لأنَّ الوجه عند ليفيناس ليس ظاهرة مثل تلك الظواهر التي تظهر أمامنا في الوجود، ولا يمكن شرحه بهذه السهولة، فعمق التحليل الليفيناسي للوجه يشير إلى ما يمكن تسميته بـ «ما وراء الوجه»، أي إضفاء معنى لكل ما لا يبدو ظاهرًا على الوجه بشكل مباشر. والوجه هوالذي يحرِّم عليَّ قتل الآخر، بلّ إن فيليب نيموPhilippe Nemo في حواره مع ليفيناس يقول: «إنَّ يوميات الحروب تخبرنا أنَّه من الصعب قتل إنسان يحدق فينا بعينيه وجهاً لوجه»[1].

فاكتشاف وجه الإنسان الآخر في فقره وتعاليه، يجعلني أعي، وفي آن واحد القتل وعدمها، فالعلاقة بالوجه هي علاقة على الفور أخلاقية، فالوجه ما لا نستطيع قتله، أو هوعلى الأقل يحمل الأمر الأخلاقي: «لا تقتل أبدًا». فالوجه يحمل في تعالي كيانه ولا تناهيه ما يقاوم فعل القتل. فنظرة الآخر بمقاومتها القتل تشلّ قدرتي وتجرد إرادتي من سلاحها، فيصبح فعل الأمر «لا تقتل» ليس قاعدة بسيطة للسلوك، بل مبدأ الخطاب نفسه، ومبدأ الحياة الروحية، وهوالأمر الذي يفرض نفسه حين ألتقي الآخر وجهًا لوجه، فحين تلتقي وجه الآخر فإنك تتعرف إليه، أوتُعَرّفَهُ ذاتك، وعندها تتعاطى الوجوه الكلام «فالوجه يتكلم»، وهذا التعاطي الذي يتطلبه الكلام هوبالتحديد العمل بلا عنف[2].

فالوجه يكشف عن المشاعر الداخلية للكائن البشري، وهو من يتيح إمكانية التحاور ويبدأ الحوار، فثمة علاقة وثيقة بين الوجه والحوار[3]. والحوار أوالكلام هوفعل الإنسان العاقل الذي يتخلى عن العنف لكي يدخل في علاقة مع الآخر. ومن هنا تبرز مسؤولية الأنا من خلال الوجه عن الآخر غير المميز، الذي تشمله حين يكون الأنا والآخر في حالة مواجهة أووجهًا لوجه، فإن الأنا يشعر بمسؤولية تجاه هذا الآخر، والذي أجد نفسي ملزماً أخلاقيا بالدفاع عنه وعن حياته واستحالة

[1]- E. Levinas، Ethics and Infinity - Conversation with Philippe Nemo، trans. by Richard Cohen، Duquesne University press، Pittsburg Pa،1985،P. 86.
[2]- E. Levinas ،Difficult Freedom، Essays on Judaism، trans. By Sean Hand ،the Johns Hopkins university press، Paltimore،1997،pp.6- 10.
[3]-E.Levinas، Ethics and Infinity- Conversation with Philippe Nemo، P. 89.

ترك هذا الإنسان وحيدًا أمام لغز الموت[1].

وتتبلور هذه المسؤولية من خلال الحب، ولا يقصد ليفيناس بالحب ذاك الحب بين الرجل والمرأة أوالحب الناتج من الشهوة، لكنه يقصد ذلك الحب الذي لا تتخلله الشهوة والذي ترتكز عليه الدلالة الفطرية لهذه الكلمة، فالحب هنا من أجل الحب وفقط. إنه يشبه إلى حدٍ كبير الواجب من أجل الواجب عند كانت. فمجرد وجود الآخر أمامي هوإنكار لكوني أنا مركز كل شيء، ودعوة في الوقت نفسه إلى الخروج من ذاتي والعيش مع الآخر. وعلى خلاف تصور الآخر على أنه ذئب أوعدو متربص بي والذي طال كثيراً، ونتج منه ابتلاع الأنا في الآخر أوذوبان الآخر في الذات، تحافظ علاقة «وجهاً لوجه «أساساً علي مسافة مناسبة بين الأنا والآخر، وعلى الانفصال الذي هو شرط الاختلاف، ذلك أن العلاقة الحقيقية ليست دمجاً للذات والآخر في وحدة كلية، حيث لا يمكن هذا الدمج. ومن ثمَّ فهي أيضاً علاقة أخلاقية، تستدعي حرية الذات لتوجهها نحوالمسؤولية. وهكذا يؤسس ليفيناس في احتفائه بالانفصال والاختلاف والوجه لذاتية تتحقق بوصفها مسؤولية تجاه الآخرين. وهنا تكمن أهمية الفلسفة الليفيناسية بأكملها، إذ إنَّه يرمي إلى وضع مستقبل الآخر كمسؤولية للأنا.

ويهيمن حق الآخر في الحياة عند ليفيناس على حق وجودي أنا، ولذلك تصبح الذات عند ليفيناس مَدِينة للآخر أكثر من نفسها، فهي مهتمة بحراستها والمحافظة عليها بدرجة تجعلها تستعيض عن موت الآخر بموت الذات حين يبلغ الأرق والسهاد منتهاه من فرط السهر على حراسة الآخر، وتلك يقظة مضاعفة، ونتيجة هذه اليقظة المضاعفة هي الإنتهاء إلى أن الأنا إنما هي فقط جواب عن نداء سابق لها، وفي ذلك تكمن فرادتها واستحالة تعويضها؛ فالأنا مرتهنة بالآخر ورهينة لندائه، ولا يمكن لأحد أن يجيب عوضاً عنها، فالفرادة هي لا نهائية المسؤولية لأجل الإنسان الآخر التي تفرض التضحية بالذات من أجل الآخر[2]. ولا شك في أن هذه نظرة يوتوبية مبالغ فيها حتى في عالم اليوتوبيات. ومن تلك النزعة الإنسانية عند ليفيناس لا يصبح الإنسان حارساً لذاته فقط، وإنما يصبح حارساً للآخر، الذي يتجلى أثر اللامتناهي في وجهه، فيصبح وجه الآخر أيقونة الإله، أو ما نعني به التجلي المقدس لوجه الآخر.

ولكنه من الممكن توجيه النقد لرؤية ليفيناس حيث إنَّ تحمل المسؤوليّة تجاه الآخر على وجه

[1]- Idem.

[2]- مصطفى كمال فرحات، صروف الكينونة بين ليفيناس وهيدغير- حرب الإيطيقا ضدّ الأنطولوجيا، مجلة أوراق فلسفية، العدد (17) القاهرة، 2007، ص 149

العموم ـ كما بدت عنده ـ هي نوع من الامتياز الاعتباطي الممنوح للآخر، فكيف أتحمل واجبات أخلاقيّة تجاه الآخر من دون معرفة حقيقية ودقيقة لموقفه من الذات؟ وهل يستوي موقفي من الآخر سواء أكان على حق أوعلى باطل؟! سواء أكان عدوًا أوصديقًا؟ مُعِينًا أومغتصبًا؟ هل يده ممدودة بالسلام أوبالغدر؟

كما كان على ليفيناس أن يثبت عملياً أن الآخر هوالآخر الإنساني بلا استثناءات، وليس الآخر هواليهودي فقط، كما ادعى في أكثر من موضع من كتبه، لذلك كان عليه أن يتخذ موقفاً نقدياً حاسما تجاه ممارسات الإسرائيلي المحتل ـ الذي يتوجه له تفلسف ليفيناس ـ الذي يقتل الأطفال والنساء والفلسطينيين العزل وجهاً لوجه، فأين هذا الأنا المسؤولة عن حماية الآخر؟ وأين الوجه الذي يناديني دائما «لا تقتل أبدًا»؟ وأين تلك المسؤولية التي تجعل الأنا تضحي بذاتها من أجل الآخر؟!

خاتمة

يتضح مما سبق أن العلاقة التي سادت الفكر الغربي هي علاقة الأنانية والإطاحة بالغير، بينما كانت مساحة إفساح مكان للآخر والتكامل معه هي الاستثناء، ولذلك بدت دعوات الغيريّة كدعوات طوباوية أكثر منها دعوات قابلة للتنفيذ في الواقع الفعلي، ولم تكن في أصلها سوى ردود أفعال على توحش الأنا وقسوتها تجاه الآخر. ومن ذلك ظهور الأنا القومية عند اليونان التي رفضت الاعتراف بأي حقوق للأجنبي، بل إنها تنكرت للمرأة وعدّتها نصف إنسان، وأقرت نظام الرق ورأته أمرًا فرضته الطبيعة. ولذلك تقلصت مساحات التسامح، وانزوت الحضارة اليونانية في كهف التاريخ. أما في العصور الوسطى فظهر التعصب للأنا الدينيّة التي رفضت الآخر، وتجلت في الحروب الصليبية على الشرق الإسلامي طمعاً في خيراته. كما تجلت في أقبح صورها في الحروب الدينية المذهبية الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا نفسها والتي استمرت عقوداً طويلة دُمِّرت فيها مُدن بأكملها.

ولم يختلف الأمر في العصور الحديثة والمعاصرة؛ إذ عبّر هوبز عن علاقة الصراع والخوف بين الأنا والآخر في عبارة «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، وجعل ديكارت الأنا منغلقة على ذاتها، تعيش نوعاً من العزلة الأنطولوجية والإبستمولوجية. في حين تحدث كانط عن صورة مثالية للصداقة كعلاقة ممكنة بين الأنا والآخر تؤسس على مبادئ أخلاقية وعقلية وكونية، لكنه أقّر بأنّه من الصعب أن تتحقق في صورتها المثلى على أرض الواقع. وانعكس الصراع بين الأنا والآخر عند هيجل في جدلية السيد والعبد. ورأى هايدجر أنَّ الذات تفقد هويتها عند الدخول في علاقة مع الآخر؛ إذ إنَّ

الأنا حينما تدخل في علاقة مع الآخر، فإنه يُحْكِم قبضته وسيطرته عليها، ويفرغها من إمكانياتها ومميزاتها، ويجعلها تابعة له. أما سارتر فقد جعل «الآخرين هم الجحيم بعينه»، ولم يختلف عنه كثيراً ألكسندر كوجيف الذي رأى أن العلاقة بين الأنا والآخر قائمة على الصراع والهيمنة، والتاريخ البشري ما هو إلا حصيلة الصراع والتقاتل بين الأنا والآخر، وأن العلاقة الممكنة بينهما هي علاقة المنتصر والمهزوم. لتتجلى في النهاية دعوات الغيريّة عند أصحابها من أمثال جول سيمون أوأوجيست كونت أوإيمانويل ليفيناس ما هي إلا نظرات طوباوية تنشد بناء مشاريع فكرية وهميّة تستمد قوتها من غواية الخير والرغبة اليوتوبية في بناء مدن فاضلة لا وجود لها على أرض الواقع الفعلي.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

إيمانويل ليفيناس

علي قصير

إيمانويل ليفيناس
فيلسوف الغيريّة البنَّاءة

علي قصير[*]

يعدّ الفيلسوف الفرنسي من أصل لتواني إيمانويل ليفيناس (1906 - 1995) واحداً من أبرز فلاسفة الغرب المعاصرين الذين كرَّسوا أعمالهم حول مفاهيم إشكالية معاصرة لعل أبرزها المجادلات المديدة في مفهوم الأنا والآخر أو الذاتية والغيرية.

ونستطيع القول إن هذا الفيلسوف نال من الاهتمام لدى الإنتلجنسيا وعموماً والوسط الأكاديمي خصوصاً في أوروبا وأميركا فضلاً عن العالم الإسلامي ما لم يكن متوقعاً. لا سيما بالنسبة إلى حساسية الفكرة التي قدمها لتكون محوراً لنقد الذات الحضارية الغربية.

في هذه المقالة للباحث والأكاديمي اللبناني علي قصير إطلالة على السيرة الذاتية والفلسفية لهذا الفيلسوف، وعلى أهم أطروحاته في فضاء الأنا والآخر.

المحرر

إذا كان ثمّة قضية محورية تدور حولها أفكار الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس فهي تلك المتمثلة حول مقولة الآخر بوصفه فكرة مركزية تعطي للوجود معناه. فالآخر عنده يتجلى بصورة جوهرية من خلال مقولة الوجه الذي يمثل مرآة عاكسة لحقيقة الأنا وكينونتها، إذ ينبغي على الآخر أن يحترمها ويعترف بمنزلتها من خلال تبادل المسؤولية سعياً للمحافظة على الحياة الإنسانيّة وتكاملها. وفي هذا الحقل بالذات تلعب اللغة دوراً أساسياً في العلاقة بين الأنا والآخر. إذ إنها تجعل العلاقة بين المتحاورين ممكنة وتسمح بتبادل المعارف والمعلومات بينهم وتحقق التواصل بين جميع الفرقاء، لأنه حتى في حالة اندلاع النزاع والصراع بين مجموعة من الأطراف

*ـ باحث واستاذ جامعي في الإعلام المعاصر واجتماعيات التواصل ـ لبنان.

فإن اللغة تظل في قلب الأحداث، وتبقى الوسيلة الوحيدة لإجراء مفاوضات من أجل الوصول إلى تسويات ظرفية واتفاقات ترضي الجميع وتبلور قواعد السلام الاجتماعية. يقول ليفناس في هذا الشأن:"يمكن أن نسمي حواراً هذه المقابلة التي يدخل عبرها المتحاورون إلى فكر الآخرين حيث يعطون للحوار قيمة. إن هذا الحوار كفيل بإيقاف النزاع وتحييد العنف وإرجاع الناس إلى طبيعتهم العاقلة وتمكينهم من السيطرة على أهوائهم وتثقيف طبيعتهم العدوانية، وتكوين الحقيقة المشتركة عن طريق الإجماع Unanimité. ويربط ليفيناس هذا الحوار بالمحايثة، إذ تظل الذات ملتصقة بذاتها ومنهمكة في الاعتناء بوجودها. ويربط بين إثبات الذات والانفتاح على الآخر واحترامه إذ يحدد المطابق (le même) الآخر (L'autre) ويحدد الآخر بدوره المطابق. لكن ليفيناس ينبهنا إلى أن وراء كل اقتناع convaincre توجد غلبةvaincre وهيمنة وقهر، وبالتالي يبرز خطر العنف مجدداً في علاقات ذات البين، وبالتالي ثمة تخوف من اعتبار الآخر مجرد شيء وموضوع للرغبة وأداة للاستعمال، وكذلك من أن ينظر إليه الأنا بوصفه ضداً وعدواً ومزاحماً يجب إزاحته والقضاء عليه. "يتجاوز فلاسفة الحوار هذه المعضلة بتأكيدهم أن لحن الأصوات وشذى المعاني المتبادلة وليست دلالة الكلمات هي التي تصنع هذه العلاقة المتكافئة وأن شكل العلاقة التي تنجزها اللغة هي علاقة أنا – أنت وليس شكل العلاقة أنا-هو إذ حين يتكلم كائنان بشريان ويستعمل كلاهما لغة التخاطب فإن الأنا يتوجه إلى الآخر ويقول له أنت قبل أن يبدأ في الحديث عن نفسه. وفي هذا التوجه نحوالآخر بالحديث خروج عن النرجسية الفارغة واعتراف بالآخر واحترام له كطرف حقيقي في الحديث. يقول ليفيناس حول هذا الموضوع: «أن نتحدث مع الآخر هوفي الوقت نفسه أن نعرف الآخر ونجعله يعرفنا، فالآخر هنا ليس فقط معروفاً بل وأيضاً يُرحّب به، ليس فقط مسمى بل وأيضاً هو مدعو من طرفنا. أنا لا أفكر في كل ما هوبالنسبة إلي فقط بل وأيضاً وفي الآن نفسه أفكر في كل ما هوبالنسبة إليه»[1].

بهذا النحو يحدد ليفيناس العلاقة الشرعية بين الأنا والآخر بوصفها مقابلة Rencontre. وهذه المقابلة تستلزم المحافظة على المسافة بين طرفي العلاقة والبقاء في حالة الانفصال بينهما. والسبب كما يقول - أنه بمجرد أن أتعلق بما يقوله عني أويتعلق هو بما أقوله عنه فإن الاتصال يتحول إلى ذوبان وانمحاء، والمقابلة تتحول إلى علاقة تطابق بين الأنا والآخر، وبالتالي لم يعد هناك لا أنا ولا آخر بل مجرد شيء واحد هوالمثيل Même أوالمطابق. Identique إن المقابلة تجري حين يتم احترام المسافة التي تفصل بين الطرفين وتسمح لهما بالحضور معا والعيش سوياً

[1]- زهير الخويلدي ـ الأنا وجهاً لوجه مع الآخر، أو ليفيناس فيلسوف الغيريّة مجلة حكمة ـ 16 نيسان(أبريل) 2015.

والمسافة الضرورية ليست مسافة مكانية بل مسافة زمنية وثقافية وتاريخية وهي غير قابلة للتذليل والاجتياز لأنها هي التي تسمح للغيرية للوجود عند الطرفين. نعثر على خاصيات الحوار المتعالي في علاقة الترابط بين الأنا والأنت لكونها علاقة إتيقية متعادلة وهذه هي صورة الحوار المتعالي أوالتعالي بالحوار من أجل إتاحة الفرصة للأنا لكي يقابل الآخر، وللآخر من أجل مقابلة الأنا من دون أحكام مسقَطة ومن دون برمجة مسبقة. بيد أنه ثمة تخوف من أن علاقة الترابط يمكن أن تمحو الغيريّة وتفسخ الخاصية التقابلية للطرفين لأن «المقابلة الحقيقية تحدث بين كائنات لا يعرف بعضها بعضاً». ومن أجل إزالة هذا التخوف يقترح ليفناس أن تكون العلاقة بين ذات البين علاقة تناظر وتقابل، فيكون كل واحد في خدمة الآخر وليس علاقة تنازع، أوتطابق؛ لأن التنازع بل وحتى التطابق يؤدي إلى انتفاء أحد الطرفين والقضاء بالتالي على العلاقة وتنعدم شروط المقبلة ووضعية الحوار»[1].

وجه المخلوق والتجلي الإلهي

هنالك بعدٌ ميتافيزيقي في فلسفة ليفيناس يتجاوز من خلاله الكثيرين من الفلاسفة الذين سبقوه. يتمثل هذا البعد في اعتباره وجه الآخر كحالة تجلٍّ للخالق. وقد شكل هذا الجانب المهم المنطلق الأساسي في فلسفته لفهم الآخر ككائن له مزاياه المختلفة عن سائر الكائنات. فالإنسان موجوداً متعيِّن يمكنه أن يتجاوز الوجود الكلي المجرد من خلال علاقة فريدة تجعله يخرج من ذاتيته الضيقة من دون أن يفقدها ويدرك ذاتية الآخر بوصفها ذاتية، وموجوداً متعيناً لا يمكن أن يردّ إلى الوجود المجرد. فهي ذاتية موجودة فيما وراء الكل، ولذا ليس بإمكان الفكر الإحاطة بها. على هذا الأساس فإن آخرية الآخر تتبدى بشكل خاص في وجهه، فالوجه هوالتعبير عن التفرد وعن جوهر الآخر الإنساني الفردي، الكامن المتبدِّي. من ثم يضع لفيناس الوجه [الأصيل] ضد الواجهة [الزائفة]، كما يضع الوجه الخاص مقابل نور الاستنارة العام. تقوم رؤيته على أن الإنسان حينما يدخل في علاقة ميتافيزيقية حقيقية مع الآخر فإنه سيكتشف أن هذا الوجه هواللامتناهي وأنه سر، بل تجلٍ إلهي لا يستطيع الكل ابتلاعه. والآخر بهذا المعنى، يتمثل الخالق في كثير من صفاته. ويمكن القول إن لفيناس، بمعنى من المعاني، ينتمي إلى ما يسمى «لاهوت موت الإله الكنسي» الذي يتلخص في البحث عن منظومات معرفية وأخلاقية في عالم لا إله فيه، وإن كان لفيناس يؤكد أن غياب الإله لا يعني بالضرورة أنه غير موجود[2].

[1] - الخويلدي – المصدر نفسه.

[2] - عبد الوهاب المسيري – إيمانويل ليفيناس والآخر – «أوراق فلسفية» – العدد 13 – 2004.

ولأن الآخر هواللاَّمتناهي وهوالزمان اللامتعاقب الذي يقع خارج نطاق الوجود، فإن العلاقة مع الآخر تصبح هي الإسكاتولوجي (آخر الأيام) الذي يشكل انقطاعاً كاملاً وتحطيماً لأية كليات مجردة متجاوزة. ولكنه إسكاتولوجي لا علاقة له بالأديان السماوية، فلاهوت هذه الديانات خاضع للأنطولوجيا، وهوإن لم يؤد إلى الشمولية الكلية التاريخية (على الطريقة الهيجلية) فإنه يؤدي إلى الكلية الإلهية.

والعلاقة مع الآخر، والوصول إلى آخريته الحقة كما يقول المؤرخ والمفكر المصري عبد الوهاب المسيري، ليست التحاماً عاطفياً، وإنما علاقة عادلة تؤدي إلى الإحساس بالالتزام والمسؤولية. أي إن لفيناس قد ولَّد من مفهوم الآخر باعتباره اللامتناهي منظومة أخلاقية كاملة. والرغبة الميتافيزيقية الحقة نحو الآخر هي رغبة لا تتشوق للعودة، هذا يعني من منظور لفيناس أن هذه الرغبة الحقة تفترض أن على الإنسان أن يستبعد أن يكون معاصراً لإنجازاته، فعليه أن يعمل من دون أن يدخل بالضرورة «أرض الميعاد»، أي إن لفيناس، بضربة واحدة، يحل مشكلة الأخلاقيات في مجتمع علماني، فبدلاً من الأنانية والدفاع عن المصلحة الشخصية والرؤية الهوبزية الداروينية حيث يصبح الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان، يثير لفيناس المواجهة مع الآخر وإدراكه بشكل ميتافيزيقي (غير أنطولوجي) على أنه الحل الحقيقي للمشكلة الأخلاقية. فمن خلال مثل هذه المواجهة يمارس الإنسان إحساسا عميقا بالمسؤولية تجاه الآخر، أي من خلال إدراكه له ككيان متعين متفرد له وجه فريد (ولا ندري كيف يمكن القفز بهذه البساطة من المنظومة المعرفية إلى المنظومة الأخلاقية ومن الإدراك إلى القيم). ولتوضيح وجهة نظره، يقارن لفيناس بين إبراهيم ويوليسيس، فإبراهيم يغادر وطنه ويتجه نحو أرض مجهولة ولا ينوي العودة، أما يوليسيس فهو يتحرك دائما نحونقطة محددة. فإبراهيم مسافر دائم لا يهمه إن كان معاصراً لإنجازاته أو لا، أما يوليسيس فهوعائد دائم يصر على إنجاز السعادة في حياته! (ولكن هل يمكن تصور إبراهيم ـ المسافر الدائم هذا ــ من دون إله؟ إن لم يكن هناك إله وأمر إلهي فالسفر الدائم حماقة دائمة وحركة بلا معنى في المكان). ويبدو أن الميتافيزيقا الحقة (حسب تعريف لفيناس) لا تولد أخلاقا وحسب، وإنما هي الأخلاق. فلفيناس يعرف الأخلاق بأنها سابقة على الأنطولوجيا (شأنها في هذا شأن الميتافيزيقا) وبأنها ليست مجرد قواعد وإنما هي العلاقة بالأصل، بل هي نفسها الأصل الذي يسبق الأصول وهي القبلي والأولي a priori، هي «الميتا» في الميتافيزيقا، فهي ماوراء الحقيقي[1].

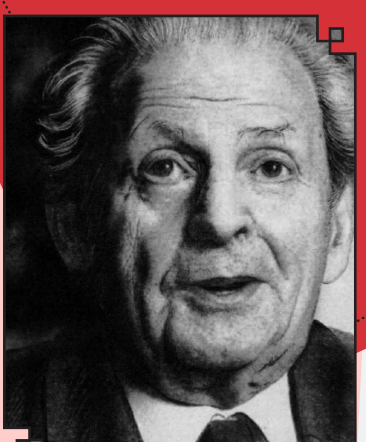
---

[1] - المسيري – مصدر سابق.

إيمانويل ليفيناس

إيمانويل ليفيناس

من سيرته الذاتية



فيلسوف فرنسي من أسلاف يهودية ليتوانية وهو معروف بعمله المتعلق بالفلسفة اليهودية والأخلاق وعلم الظواهر وعلم الوجود.

وُلد إيمانويل ليفيناس في كوفنو (جمهوية ليتوانيا) يناير عام 1906 وقد نشأ في ظلّ ثقافة يهودية. وبسبب الاضطرابات التي شهدتها الحرب العالمية الأول، انتقلت أسرته إلى خاركوف في أوكرانيا في 1916، حيث مكث خلال الثورتين الروسيتين في شباط/فبراير وتشرين الأول/ أكتوبر 1917. وفي مدينة خاركوف في أوكرانيا تعرَّف إلى الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى عبر قراءته الأدبَ الروسي. حيث تعلم ليفيناس مبكراً في مدارس علمانيه اللغة الروسية وفي 1920 وعند عوده أسرته إلى ليتوانيا ، أمضى ليفيناس سنتين في صالة رياضيه يهودية قبل مغادرتها إلى فرنسا، حيث بدأ تعليمه الجامعي. وقد بدأ دراساته الفلسفية في جامعه ستراسبورغ في 1924، حيث بدأ صداقته مدى الحياة مع الفيلسوف الفرنسي موريس بلانشو.

قرأ ليفيناس الأبحاث المنطقية لـ هوسرل التي فتحت له "آفاقاً فكرية جديدة" - وفق تعبيره. من شدة إعجابه بهذه الفلسفة، ذهب عام 1928 إلى فرايبورغ ليتابع محاضرات هوسرل بنفسه خلال عام كامل.

توقف هوسرل شتاء 1929 عن محاضراته مكرِّسًا وقته لتنظيم مؤلفاته، فحلَّ محله مارتن هايدغر، وكانت فرصة ليلتقيه ليفيناس الذي كان قد قرأ الكينونة والزمان بالألمانية. كان يحضر أيضًا الأمسيات الفلسفية التي كان ينظمها جابرييل مارسيل كل يوم سبت.

شجعه هيدجر وموريس بلوندل على المشاركة في لقاءات دافوس الفلسفية المنتظمة التي جمعته مع الفرنسيين ليون برنشفيك وموريس كوندياك والألماني إرنست كاسيرر. ظهر ليفيناس في هذه اللقاءات مدافعًا عن هوسرل وهيدجر، ونشر حينها مقالته الأولى عن هوسرل.

وأصبح ليفيناس في أوائل الثلاثينيات واحداً من أقوى المثقفين في الفلسفة الفرنسية مما لفت انتباه هايدغر وهوسرل عن طريق ترجمته كتاب هوسرل التأملات الديكارتية في 1931 بمساعده جابرييل بيفر.

قدَّم أطروحة الدكتوراه عام 1930 تحت عنوان نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل ونالت إعجاب برنشفيك.

حضر في السوربون دوروس برنشفيك، "بابا الفلسفة في فرنسا" - كما يقول ليفيناس. فوجئ عام 1933 بإعجاب هيدجر بهتلر. وفوجئ أيضًا بالطريقة التي تناول بها بلانشو اليهود في الصحافة الفرنسية متأثرًا بفكرة قومية معينة عن فرنسا. ووفقا لصحيفة نيويورك تايمز ندم ليفيناس على حماسته في وقت مبكر لهايدغر، بعد أن انضم الأخير إلى النازيين.

لم ينشر خلال هذه المرحلة إلا نصًّا فلسفيًا واحدًا (عن الهروب – 1935).

كتب مقالات عديدة في المجلات اليهودية، موضوعها الحالة الجديدة التي خلقتها الهترلية واعتبرها "المحنة الأكبر التي عانتها اليهودية".

أصبح ليفيناس مواطناً فرنسياً بالتجنس في 1931. و عند اندلاع الحرب العالمية الثانية، عمل ليفيناس مترجمًا عن اللغة الروسية. وكونه حاز الجنسية الفرنسية التحق بالجيش الفرنسي ليتم أسره خلال الغزو الألماني لفرنسا في 1940، كانت وحدته العسكرية محاطه ومجبره على الاستسلام.

قضى ليفيناس بقية الحرب العالمية الثانية أسير حرب في معسكر بالقرب من هانوفر في ألمانيا. حيث مكث خمس سنوات هناك. وقد عين ليفيناس في ثكنة خاصه للسجناء اليهود الذين حرموا من أي شكل من أشكال العبادة الدينية. وكانت الحياة في المخيم صعبة، ولكن وضعه كأسير حرب يحميه من المحرقة.

وفي الوقت نفسه ، ساعد موريس بلانشو زوجته وابنته على قضاء الحرب في دير ، مما يجنبهما المحرقة. بالإضافة إلى ذلك، رأت اللجنة المختصة بسجناء الحرب بقاء ليفيناس على اتصال بأسرته المباشر من خلال الرسائل، وكان أعضاء آخرون من عائلة ليفيناس ليسوا محظوظين جداً؛ وقد تم ترحيل حماته ولم يسمع بها من جديد، بينما قُتل والده وأخوته في ليتوانيا من قبل النظام النازي.

بعد الحرب العالمية الثانية

عمل ليفيناس في مدرسة ثانوية يهودية خاصه في باريس، والمعهد الإسرائيلي للتعليم العالي الشرقي بباريس، وأصبح في نهاية المطاف مديراً له.

وقد نصحه جان وول بإنجاز دكتوراه دولة نشرها عام 1961 بعنوان الكلاّنية واللامتناهي، لتفتح له أبواب الجامعات على مصراعيها وتمنحه الشهرة. حيث درَّس عام 1961 في بواتييه، وانتقل بعدها إلى نانتير ليبقى فيها من 1968 حتى 1972. تابع بحذر الأحداث الطلابية عام 68، وذلك على العكس من صديقه بلانشو الذي انخرط فيها إلى جهة المحتجين. أصبح أستاذاً في السوربون عام 73 وبقي فيها حتى 76. تقاعد عن التدريس عام 79.

أهم أعماله

1. الكلانية واللانهائي 1961.
2. نظرية الحدس في الظواهر الفينومينولوجية لفلسفة هوسرل 1963.
3. الحرية الصعبة، مقال عن اليهودية ، 1963.
4. من خلال اكتشاف وجود مع هوسرل وهيدجر 1967.
5. أربع قراءات تلمودية 1968.
6. إنسانية الإنسان الآخر (1972).
7. غير الكينونة أو ما وراء الماهية (1974) .
8. أسماء علم (1976).
9. حول موريس بلانشو (1976).
10. عن الله الذي يطرأ على فكرنا (1982).
11. الأخلاق واللامتناهي (1982).
12. التعالي والمعقولية (1984).
13. من الوجود إلى الموجود 1987.
14. بيننا (1991).

تُوفي عام 1995.

قيمة الوجه عند ليفيناس

علاوة على ذلك يؤكد ليفناس الدور الأتيقي للوجه في العلاقة التناظرية بين الذات والغير؛ لأنه عندما تتوجه الذات نحو ذات أخرى فإنها تحاول على التو معرفة من تكون وتفهم ماذا تريد وتقول لها ما تنتظره منها، ولن يتسنى لها تحقيق هذه المقابلة إلا بمنحها وجهها وبالتعرف إلى وجه الذات الأخرى. في هذه العلاقة أي في أثناء المقابلة بين شخصين نحن لسنا فقط أمام فهم ومعرفة بل أمام وجه لوجه face à face الوجه يحدثني ومن هنا يستدعيني إلى علاقة من دون قياس مشترك مع قدرة تمتحن». لكن تبادل الكلام هوأكثر من تبادل المعارف لأن هذا الشخص الذي يكلمني لا أفكر فيه كما هو بل أتحدث إليه فهو مشارك لي في علاقة تجعلني حاضراً دائماً وأبداً بالنسبة إليه وتجعله حاضراً دائماً بالنسبة إلي ومن هنا ينشأ الاحترام والاعتراف المتبادل. لقد تحدثت إليه وتحدث هو إلي وبالتالي أهمل الوجود الجزئي الذي يخصه وانخرط في الكلي. عندئذ يكون الإنسان هوالكائن الوحيد الذي لا يستطيع عندما يلتقي غيره ألا يعبر له عن سعادته بهذا اللقاء أو سخطه وامتعاضه الشديد. يتميز اللقاء من المعرفة بكونه يوجه إلى الآخر تحية وسلاماً ويترجم موقفاً إنسانياً وليس مجرد لقاء تعارف لأنه حين أتحدث مع غيري فإن الأمر لا يتعلق بتبادل الكلام معه بل باستدعائه واستضافته. هنا ليس الآخر هوالذي يفرض عليه الأنا هيمنته بل ذاك الذي يحافظ على نفسه ويتماسك في خارجيته. إنه الشخص الذي يتحدث إليه الأنا ويوجد خارجه والذي يستمد مرجعيته من ذاته وليس هوفقط موضوع الحديث أو ذاك المشار إليه بالهو.

ينصرف ليفيناس إلى هذا الوجهة التحليلية انطلاقاً من تصوَّره بأن الوجه يتدخل بطريقة حاسمة في انفتاح الإنية على الغيرية، وكذلك في تحول الغيريّة إلى شرط إمكان إثبات الإنية، لأن الآخر عبر وجهه يظهر للأنا في خارجيته وغرابته وتميزه، «وعليه فإنه من خلال الوجه يتجلى الآخر للأنا» بل إن الإنسان هوالكائن الوحيد الذي يمتلك وجهاً ويتميز من الآخرين بوجهه، بينما الأشياء والكائنات الأخرى ليس لها وجه ولا تتميز بعضها من بعض بهذه الخاصية لأن لها الملامح والصفات نفسها، وبالتالي فالوجه يكون إنسانياً أو لا يكون. وهكذا فإن تجلي وجه الآخر للأنا يتم عبر النظرة، والنظرة ليست مجرد الرؤية الحسية بل التمعن والتحديق والإبصار. وقد عبّر الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هايدغر عن ذلك بالقول: «ليس المهم أن نرى بل الأهم أن نبصر فيما نراه». والوجه ليس

مجرد الجبهة والأنف والفم والعينين والوجنتين بل هوبصمة الشخصية ورمزها العلني وأكثر الملامح مجلبة للانتباه. وكما يقول ليفناس: «دلالة الوجه تكمن في البعد الجديد الذي يفتحه في إدراك الوجود»، والمقصود أننا نحن موضوع الإدراك بحكم الاختلافات في الوجه والتي تعطينا كيفيات تميزنا. يتميز الوجه بمجموعة من الخصائص مثل النقاء الأصلي والمقاومة اللامتناهية والخارجية الجذرية، فالتجلي كوجه ليس انكشافا لعالم باطني بل خارجية الوجه هي هنا ما لا يمكن إخفاؤه والاضطلاع به وتحملها، إنها من الآن فصاعداً تقدم نحو اللاَّنهائي والبرانية الجذرية، فالآخر ليس له أن يعبر ويظهر إلا عن طريق وجهه، والوجه هو بالتحديد هذا الظهور الاستثنائي للذات بذاتها. تجلي وجه الأنا للآخر هوزيارة الآخر عن طريق وجهه المختلف وبالتالي يفتح الوجه نوافذ الذات للزائرين ويسمح لها بزيارة الآخرين عبر وجوههم وهكذا يدخل الوجه إلى عالمنا عبر حقل غريب والإنسان الغريب يأتي إلينا من الخارج منفصلاً عبر وجهه المتجلي. ويعترف ليفناس أن: "دلالة الوجه في تجرده هو في معناه اللغوي خارق للعادة وخارج كل نظام وخارج كل عادة».

الحوار المتسامح بين الأديان

يدعو ليفيناس من خلال البعد الأخلاقي والديني في فلسفته إلى ضرورة ألا ينظر إلى أي دين آخر بوصفه عدواً أو تهديداً للوجود، وهذا من شأنه أن يُهدئ أي مخاوف أوقلق تجاه الآخرين. من هنا ينادي ليفيناس بضرورة «اعتبار كل دين وجهاً آخر. لأن أتباعه هم أشخاص» ويقصد بأننا لابد من التعامل مع أهل الديانات الأخرى على أنهم أشخاص مثلنا لا فرق بين ديننا ودينهم لأن التعامل ليس على أساس الدين ولكن التعامل يتم على أساس الوجه، يقول ليفيناس «الوجه... يفتح وجهات نظر أخرى» فالنظر للدين بهذا الشكل من شأنه أن ينهي الميل للأصولية والبعد عن التعصب والعنف ومن خلال هذه الطريقة لفهم الدين يعزز موقفنا نحوالانفتاح والتعاطف نحوالآخرين، مما يساعد الشخص على رؤية الاحتمالات والبدائل ليس فقط في دين الآخرين ولكن أيضا في رؤيته كافة الأمور، ولذلك يؤكد ليفيناس الحوارَ والانفتاح على الديانات الأخرى، بحيث يفهم المرء عمق العالم الثقافي الذي يوجد فيه الآخر، وهوما يجعله يرى من منظور أوسع لماذا يتصرف الشخص الآخر بشكل مختلف عن نفسه. ومن خلال ذلك، سيتعلم احترام الآخر، بل ويساعد على تعزيز حرية الآخر وكرامته ولذلك تتخذ الفلسفة على يد ليفيناس بعداً آخر من خلال فلسفة الحوار حيث لم يعد الاهتمام منحصراً في السؤال ولكنها اكتسبت أهميتها في المدة

الأخيرة من خلال الحوار لذلك يقول ليفيناس عن الفلسفة إن «جزءاً عاجلاً من مهمتها في عصرنا هو توضيح الطبيعة الحقيقية للحوار، وليس في السؤال».

وهنا يعترف ليفيناس بالحاجة الهائلة إلى التفكير في معنى ممارسة الحوار بوصفه «نتيجة للمحاكمات التي جرت في القرن العشرين منذ الحرب العالمية الأولى»[1] ولا شك في أن هذا يرتبط بشكل أوبآخر بما حدث في المحرقة التي جرت لليهود نتيجة البعد عن الحوار الأخلاقي وهو ما أعطى لفلسفة ليفيناس بعداً دينياً لمجموع تفكيره ولذلك يرفض ليفيناس إقامة الحوار بين الأديان على بعد معرفي لأنه سيؤدي إلى فشل الحوار بين الأديان وبالأخص إذا فسر بصورة رئيسة على أنه لقاء معرفي، فلا يبذل الجهد إلا لمعرفة دين الآخر. وهذا مرفوض لأن ذلك سيؤدي، كما يقول ليفيناس، « إلى الاختزال والهيمنة على الآخر»)[2] وبالتالي «تكون علاقة الإنسان بالواقع الخارجي، وعلاقته بالآخر،..في النهاية مجردة وبعيدة عن الغيرية، والتي تصبح من خلال معرفتي، لا من خلال الآخر» لذلك يرفض ليفيناس المقاربة بين الأديان لأنها تختزل ديانة الآخر داخل الذات ولذلك يؤكد ضرورة النظر للأديان المختلفة بنظرة خلقية لأن أتباعها كما قال شخص آخر.

المسؤولية العظمى تجاه الآخر

يؤكد ليفيناس «أننا قبل أن نلتقي الشخص الآخر على صعيد المعرفة، فإننا مثقلون بفعل المسؤولية والاحترام لدعم الآخر، فالمسؤولية عن الآخر تسبق فهم الآخر، لذلك يأتي اللقاء الأخلاقي أولاً قبل الحديث المعرفي. وفي المواجهة البدائية يمكن أن يحدث الحوار الحقيقي ويمضي قدماً»[3] لذا يؤكد ليفيناس أن حوار الأديان لا يتم من طرف واحد ولكنه يحدث حين نتفتح ونتقبل الآخرين ولذلك يؤكد أنه يجب الحفاظ على اليقظة والحذر إذا أريد ألا يسقط الحوار في العداء والعدوان، ومن المهم احترام الاختلافات والاعتراف بالمشكلات المستعصية لتجنب العداء. ومن دون الاعتراف والاحترام، يمكن أن يصبح الحوار تخاصماً وعدائياً وبالتالي يولد العنف ومن أجل ذلك لا بد من وجود بعد أخلاقي في الشعور بالمسؤولية تجاه الآخرين لكي يتسنى إجراء حوار بين

[1]- Ibid،p.137

[2]- Levinas E. Entre Nous: Thinking-of-the-Other ، trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav ،New York: Columbia University Press، 1998، p.180.

[3]- Levinas E. Outside the Subject ، trans. Michael B. Smith ،Stanford، California، Stanford University Press، 1993، p. 17.

الأديان، وكما يقول ليفيناس، «المسؤولية هي الوحيدة التي يمكننا من خلالها الدخول في حوار مع الآخر والمسؤولية، بالمعني المنطقي للمصطلح، هي المقصودة بالحوار وليس مجرد تبادل الكلمات، ولا يوجد اجتماع إلا في الحالة الأولى»[1] لذلك فلسفة الحوار كما يصيغها ليفيناس موجهه نحو مفهوم أخلاقي وليس عن طريق المعرفة والعقل مما يعيق طبيعة الحوار بين الذات والآخر، ولذلك جاء الحوار عند ليفيناس عبارة عن «علاقة شخصية غير متناظرة، بمعنى أن العلاقة هي غير متساوية بين الذات والآخر لأن الذات هي خادمة للآخر الذي يعدّ سيداً،و كون الذات خادمة يعني أنها مدينة للسيد (الآخر) من حيث المسؤولية، وعلاوة على ذلك، فإن هذه المسؤولية لا حصر لها، وبالتالي لا يمكن سداد الدّيّن بالكامل»[2]، وبسبب المسؤولية تجاه الآخر يدعو ليفيناس دائماً إلى وضع الذات مكان الآخر من أجل «كسر التباين في العلاقة الأخلاقية، لأن هذه المسؤولية تشكل ذاتية الذاتية»[3] إذن فالحوار الأصيل يأتي من خلال هوية العلاقة التي بيننا، بين الأنا والأخر. ويرجع ليفيناس الفضل في تأسيس هذا الفهم للحوار لأحد المفكرين اليهود وهو مارتن بوبر، لعرضه فكره الحوار في العلاقات الذاتية ولاسيما ماذهب إليه بوبر من علاقة الأنا بالأنت ويستشهد بقول بوبر في ذلك «بما أن أنا الذي أقول أنت.. فبالتالي فإن النداء الذي وجهته إليك بأن تكون بالنسبة لي، مؤسس على المعاملة بالمثل، أي المساواة أوالانصاف منذ البداية»[4].

ولذلك يرى ليفيناس بأن الإسهام الرئيس لبوبر في الفكر الغربي سيظل من خلال «تأكيده عدم الانتقاص من علاقة الاجتماع بالآخرين، وعدم قابلية أن تكون العلاقة في الاجتماع مع الآخرين قائمة على تحديد مسبق للأهداف التي قد تنشأ نتيجة هذه العلاقة»[5] ولذلك يعتقد ليفيناس أن بوبر يعطينا معنى جديداً، وبالتالي يجب أن تصبح كل مشكلات المعرفة محصورة « فيما يتعلق بحالة الاجتماع والحوار»[6] وبعبارة أخرى كما يقول ليفيناس « فإن الكون والحقيقة يفسران الآن على أنهما موضوعا للتحاور»[7] وإذا كان بوبر يجعل من علاقة الأنا بالأنت علاقة تبادلية تحددها هوية ومعنى كلٍّ من أنا وأنت، فإن ليفيناس لا يفهم الحوار على أنه علاقة متبادلة. فلا يمكنني

---

[1]- Sean Hand ،Emmanuel Levinas، ، The Levinas Reader ،، p 17
[2]- Ibid ، p.18..
[3]- Ibid ، p.18
[4]- Ibid ، p.17
[5]- Ibid ، p.15
[6]- Ibid، p. 15
[7]- Ibid، p. 15

أن أطلب من الآخر علاقة بالمسؤولية التي تصدر مني نفسها؛ فالمسؤولية تقع أكبر على عاتقي. وهذه المسؤولية حصرية وغير قابلة للتحويل تجاه الآخر كما لو أن جارتي اتصلت بي على وجه السرعة ودعتني أنا ولا أحد سواي، كما لوكنت أنا الوحيد المعني، ويصف ليفيناس هذه المسؤولية بأنها « مسؤولية لا مسوّغ لها... من دون الحاجة إلى المعاملة بالمثل...على العكس من أنا -أنت، ليس هناك مساواة أولية»[1] فالمساواة والمعاملة بالمثل بوصفهما شرطاً وقاعدة للحوار يقللان من الحوار، وينقلانه إلى مجرد خطاب موضوعي. وعندما يتم تحديد قواعد وشروط صارمة للحوار، يفشل الحوار عادة، حيث تعكس هذه القواعد والشروط تحيز أحد الشركاء في الحوار، وحتى إذا كانت القواعد قد وضعها طرف غير الأطراف المشاركة في الحوار، فإن هذا الأمر قد حُدد بالفعل، بطريقه أو بأخرى النتيجة أوالغرض المتوقع تحقيقهما. إن ما يريده ليفيناس أن يصبح الحوار عفوياً من دون تخطيط أومقدمات مسبقة، ولا بد أن يكون بعيداً عن موضوعات التفكير أو أي أهداف ومعرفة مسبقة من شأنها أن تحدد طبيعة هذه العلاقة، إنها علاقة أخلاقية محضة سابقة على أي حديث وقوامها مسؤليتي، فعلاقتي بالآخرين ليست في الأصل في حديثي إلى الآخر، ولكن في مسؤوليتي عنه أولاً وهذه هي العلاقة الأخلاقية الأصلية»[2] ومن خلال ذلك نلاحظ تأثر ليفيناس بالفلسفة الوجودية من خلال خلق أخلاق وجودية تتحدث عن أخلاق الموجود من خلال علاقة غير تماثلية في لقاء الذات بالآخر، وهذا هو السبب الرئيس لماذا الأخلاق في فلسفة ليفيناس ليست نظرية ؟ لأنها تتجاوز النظرية ولا تنطوي في المقام الأول على تطبيق لأي نظرية بل هي بث مباشرمن خلال تجربة حية معاشة بين طرفي المجتمع الأنا والآخر من خلال منظور ديني يعلي من هوية الآخر على الأنا في بُعد من الاختلاف والغيرية التي تمثل هوية الآخر التي تدور حولها فلسفة ليفيناس.

ولا شك فإن المحاور يقدّم نفسه في مواجهة الآخر من دون أن تعني المواجهة صداقة وحسن ضيافة ومن دون أن تكون النظرة المصوبة نحوالوجه هي نظرة معرفة وإدراك فحسب بل قد تكون نظرة حقد وازدراء أونظرة حب واحترام، وبالتالي ينبغي أن نتوقف عن معاملة الآخر على أنه موضوع حتى نستطيع أن نراه على حقيقته ونقابله مقابلة حقيقية كما يقول ليفناس: «إن أحسن طريقة لمقابلة غيرنا لا تتطلب ملاحظة لون عينيه» لأن التفرج على وجه الآخر يشترط التحلي بالأتيقا والتسلح ببعض من الاحتشام والحياء ولأننا حين نرى لون عيني الآخر فإننا لا نكون في علاقة اجتماعية

[1]- Levinas E. Outside the Subject ،p.67

[2]- Ibid ،p.44

بآخرنا بل في علاقة عاطفية شعورية. في الواقع يوجد أسلوبان من أجل اعتبار وجه الآخر:

- العلاقة بالوجه يحددها الإدراك المعرفي أين يقع الهيمنة على الوجه عن طريق الرؤية مثل الهيمنة على أي موضوع آخر.

- العلاقة بالوجه هي علاقة أتيقية تسمح بإنقاذ خارجيته الجذرية أين يوجد الآخر برمته قبالة الذات من دون موانع أوتحفظات[1].

أفق الهوية والاختلاف

الهُوية مصطلح مستحدث في الثقافة العربية وقد نشأ من خلال العودة إلى أحد الضمائر العربية وهوضمير هو. فالهو أعطانا الهُوية بضم الهاء وليس فتحها، والمقصود بهوية الشيء هووجوده الذي له أوما يجعله دائماً على الرغم من التغيرات، هو نفسه أوهو هو، لذلك كان تعريف الهُوية لغوياً «أن يكون الشئ هو هو وليس غيره وهوقائم على التطابق أوالاتساق في المنطق»[2] ويتداخل مفهوم الهُوية مع مفهوم الماهية لأن الماهية « أن يكون الشئ (ما هو) بزيادة حرف الصلة ما على الضمير المنفصل هو والمعنى واحد»[3] ولذلك حُدد المصطلح الأجنبي لمصطلحي الهوية والماهية ليظهر الاختلاف بينهما فكل لفظ منفصل عن الآخر، ذلك أن مصطلح «ماهية Essence من اللاتينية Esse وهوفعل الكينونة ولفظ هوية Identite من الضمير Id أي هو»[4] وقد اعتاد الفلاسفة على إطلاق مصطلح الهوية على المستوى الأنطولوجي[5] أي المستوى الذي ينظر إلى الوجود ذاته بصرف النظر عن الموجود الذي ينظر إليه ويؤوله، ونشير لهذه المسألة من خلال الطرح الذي عرضه مارتن هيدجر (1889 - 1976) حول سؤال الماهية، فقد استبدل سؤال ما هوالإنسان؟ بسؤال أكثر جذرية من هوالإنسان؟ فأراد هيدجر أن يستغني «نهائياً عن كلمة إنسان لتختفي نهائياً من نصوصه اللاحقة وتظهر بدلاً منها مصطلح الدازايّن Dasein الفاقد للماهية، وهويعني أن علاقتنا «بأنفسنا في كل مرة تأخذ شكل الانتماء إلى أنفسنا أوشكل الضياع عن أنفسنا وهوما سيقود الى

[1] - الخويلدي – المصدر نفسه.
[2]- حسن حنفي : الهوية، القاهرة،المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2012 ص10.
[3]- المرجع السابق: ص 10.
[4]- المرجع السابق : ص14.
[5]ـ هناك مستويات عديدة لمفهوم الهوية منها الاجتماعي والثقافي والديني والسياسي.

الأصالة أوعدم الأصالة في وجودنا»[1] وبهذا المعنى يؤكد هيدجر أن ماهية الكائن البشري لا تكون إلا من خلال نزوعه لما يريد أن يكون فهومن يصنع ذاته بذاته بتجاوزه لواقعه وانفتاحه على العالم أي أن هويته من خلال ذاته ومن ثم فإن ما يقال عن الوجود ليس الوجود عينه وإنما هوما قرأته الذات الإنسانية ورأته أومنحته للوجود من معان وتأويلات وتصورات، فالذات الإنسانية إذن هي هوية الإنسان أيضا وهي أساس كل هوية أخرى؛ لأنه إذا تصورنا غياب هوية الإنسان غاب الوجود عنا وغاب عنا كل معنى؛ لأن الذات هي التي تعطي المعنى وتوضحه وهوما يؤكد جوهرية الهوية الإنسانية ومركزيتها في الوجود، لذا فمصطلح الذات كما قدمه هيدجر يعني أيضاً الهوية أوالهوية الإنسانية أي وجود الإنسان وحقيقته بوصفه أنا ناظرة وقارئة للوجود تمنح للوجود معناه، وهذا ما قدمه من قبل ديكارت من خلال الأنا الديكارتية أوالكوجيتو الديكارتي، وقد رفض ليفيناس ذلك التقديم لمفهوم الهوية؛ لأنه يقتصرعلى علاقة الذات الإنسانية بالوجود فقط بصرف النظر عن أي علاقات أخرى؛ ولذلك رفض ما ذهبت إليه الميتافيزيقا التقليدية في تصورها للهوية من حيث « إنها لا تُسنِد للهوية الإنسانية في نظرتها للوجود وتعتبر تصورها للوجود هوالوجود نفسه وليس الوجود كما تصورته الذات الإنسانية وأولته»[2] ولذلك يدخل ليفيناس في بعُد آخر لمسألة الهوية وهوعلاقة الأنا بالآخر أوالغير، الأنا بوصفها معبرة عن الهوية والآخر بوصفه مقابلاً للهوية ومغايراً لها، وقد ارتبط مفهوم الآخر أو الغير في الفلسفة بشكل سلبي قائم على إقصاء للآخر فنجد أرسطو(384-322 ق.م) الذي تأثر بالمفاهيم العنصرية للتفرقة بين اليونانين وغيرهم والتي تدعي «أن الآلهة قد خلقت اليونـانيين من مادة نورانية خاصة، بينما خلقت غيرهم من مواد خسيسة، لذلك فقد عدّ غير اليونـاني يعاني القصور العقلي أوالعضلي، على خلاف اليوناني الذي يتمتع بالكمال في الجانبين»[3] وقد استخدم « أهم عناصر الهوية اليونانية ألا وهي اللغة، فأطلق لقب « بربري على كل من لا يتكلم اللغة اليونانية ويمكن استعباده إذا وقع أسيراً»[4] وفي الفلسفة الحديثة كان النموذج الهيجلي الذي لم يبعد كثيراً عن نموذج أرسطوومفهومه للآخر بشكل عُنصري كبير فجاءت جدلية هيجل (1770-1831) المشهورة « العبد والسيد»[5] إذ يقول: «الوعيان بالـذات وبالآخر متضادان،

[1]- مارتن هايدجر : الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ليبيا، دار الكتب الجديدة، الطبعة الأولى،،2012، ص هامش 113

[2]- Levinas E. Collected Philosophical Papers، Trans. Alphonso Lingis Pittsburgh: Duquesne University Press،، 1998، p. 96.

[3]- أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، (من دون رقم طبعة) 1960، ص 255.(بتصرف).

[4] فيلهوهارلي وآخرون: صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تعريب: الطاهر لبيب، بيروت،لبنان،مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1999،ص 52.

[5]- ألكسندر كوجاييف: جدلية السيد والعبد من « المدخل إلى قراءة هيغل «، ترجمة وفاء شعبان، الكويت،مركز الإنماء القومي، مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد 114-115، ص 52.

الوعي بالذات يتضاد قبل كل شيء مع نفسه، إنها دراما اللا مساواة بين العبـد والسيد، والملاحظ بالنسبة إليه أن هذا الصراع من أجل الحياة والموت»[1] إن جدلية العبد والسيد الهيجيلية تؤكد ضرورة الصراع حتميةً تاريخية للعلاقة بين الأنا والآخر والتي من شأنها تجعل الصراع هو نمط للعلاقة التي تحكم الأنا بالآخر،و التي قد تؤدي في النهاية إلى موت أحدهما.

لقد تأسست الهوية عند ليفيناس منذ البداية على مفهوم الاختلاف Differences والاختلاف ضد الاتفاق والفرق بينه وبين الخِلاف، «أن الاختلاف يُستعمل في القول المبني على دليل، على حين أن الخِلاف لا يستعمل إلا فيما لا دليل عليه، والاختلاف عند بعض المتكلمين هو كون الموجودين غير المتماثلين وغير متضادين»[2].

وفي معجم المفاهيم الفلسفية نجد أن الاختلاف هوالذي يوجد ويتحدد داخل كل كائن بوصفه الخاصية التي تحدده والتي تجعل منه كياناً فريداً متميزاً عن ماعداه، إذ إن الاختلاف بين طرفين، يندرج داخل كل واحد منها كهوية سلبية بالقياس إلى ذاتها، وذلك لأنه اختلاف الذات بالنسبة لذاتها.»[3] ومن هنا يتحدد مفهوم الاختلاف في الفلسفة الحديثة بوصفه «الخاصية التي تمِّيز مفهوماً عن معنى آخر، وشيئاً عن شيء آخر، الخاص ب.. أوالممُّيز لـ..»[4] وفي الفلسفة المعاصرة صاغ هذا المصطلح، الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (1930 - 2004 م) عام 1968 ليدل في نظريته التفكيكية على سلسلة من المصطلحات اللغوية، منتهياً إلى أن الاختلاف «ليس هوية كما أنه ليس اختلافاً بين هويتين»[5] وعلى الرغم من تأثير دريدا في ليفيناس في صياغة بعضامن مصطلحاته لتأويلها، نجد أن معنى الاختلاف أخذ بعداً آخر في فلسفة ليفيناس، فقد أكد الاختلاف من خلال غيريّة الآخر، المتمتع بتفرده ووجوده المستقل وليس كانصهار داخل الأنا، فكما تتمتع الأنا بوجودها المتفرد كذلك فالآخر له المنزلة نفسها من الوجود والكيان المتفرد ولذلك يصف ليفيناس العلاقة بالآخر بأنها لحظات ولادة للأنا من جديد من خلال الآخر، فتموت الأنا الأولى

[1]- المرجع السابق :ص 54.
[2]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الحزء الثاني، لبنان، بيروت دار الكتب اللبناني، مكتبة المدرسة،،1978،ص 531.
[3]- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية،ترجمة خليل أحمد خليل،المجلد الأول، بيروت، منشوارت عويدات الطبعة الأولى،2001، ص282-283.
[4]- سالم يقوت: مفهوم الاختلاف، تونس، مجلة مدا ارت فلسفية، العدد3، فبراير 2000، ص65.
[5]- جون ليشته، خمسون مفكرا أساسياً معاصراً، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، بيروت لبنان، المنظمة العربية للترجمة،، ط1، 2008، ص224.

وتولد أنا جديدة، ولذلك فالغيرية عند ليفيناس مؤسسة على الاختلاف بقوله: «الآخر هو آخر وليس من خلالي؛ تماما كما الأنا المتفرد وليس من خلال الآخر، فلابد من التسليم بالآخر بأي حال من الأحوال كآخر، وبمشاركتي في وجود مشترك»[1].

لذا كانت العلاقة بالآخر « - كما يقرر ليفيناس- هي التي تشكل طابع حياتنا الاجتماعية، فإن الآخرية تظهر كعلاقة غيرمتقابلة، أي إنها تتباين عن التزامن، فالآخر الإنساني بما هو آخر إنساني ليس أنا أخرى فحسب، هوما لا يمكن أن أكونه أنا».

[1]- **Levinas E. Time anti the Other، translated by Richard A. Cohen، pittsburgh: Duquesne University Press، 1987، p. 75.**

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء فيما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أوما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

رسالة الحقوق

للإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع)

رسالة الحقوق

للإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع)

هذه الرسالة للإمام زين العابدين علي بن الحسين (ع) المعروفة برسالة الحقوق، تعدّ أوّل رسالة قانونية جامعة دوّنت على هذا النحو البيّن والجامع في التاريخ البشري، وهي من الذخائر النفيسة الذي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنسان وحقوقه كلّها، وتشتمل على شبكة علاقات الإنسان الثلاثة، مع ربّه ونفسِه ومجتمعه، وترسم حدود الحقوق والواجبات بين الإنسان وجميع ما يحيط به من عالم الخلق.

تقدم رسالة الحقوق صورة كاملة وشاملة عن حقيقة الدين الإسلامي وتمثل دائرة معارف إسلامية كبرى من حيث تعدد جوانبها وتنوع مضامينها وهذا التنوّع والغنى الفكري أكسب هذه الرسالة موقعاً متميزاً في التراث الإسلامي.

محرر

- حقوق الله

اعْلَـــمْ رَحِـــمَكَ اللهُ أَنَّ لله عَلَيْكَ حُـــقُوقًا مُحيطَةً بكَ في كُـلِّ حَرَكَة تَحرَّكْتَهَا، أَوْ سَكَـــنَة سَكَنْتَهَا، أَوْ مَنْزِلَة نَزَلْتَهَا، أَوْ جَارِحَة قَلَّبْتَهَا وَآلَة تَصرَّفْتَ بهَا، بَعْضُهَا أَكْبَرُ منْ بَعْض.

وَأَكْبَرُ حُقُوق الله عَلَيْكَ مَا أَوْجَبَهُ لِنَفْسه تبَارَكَ وَتَعَالَى منْ حَقِّه الَّذي هُوَ أَصْلُ الْحُقُوق وَمِنْهُ تَفَرَّعَ. ثُمَّ أَوْجَبَهُ عَلَيْكَ لِنَفْسكَ منْ قَرْنكَ إلَى قَدَمكَ عَلَى اخْتلاف جَوَارِحِك.

فَجَعَلَ لِبَصَرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِسَمْعِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِلِسَانِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِيَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِرِجْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِبَطْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِفَرْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَهَذِهِ الْجَوَارِحُ السَّبْعُ الَّتِي بِهَا تَكُونُ الأَفْعَالُ. ثُمَّ جَعَلَ عَزَّ وَجَلَّ لأَفْعَالِكَ عَلَيْكَ حُقُوقًا فَجَعَلَ لِصَلاتِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِصَوْمِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِصَدَقَتِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِهَدْيِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلأَفعَالِكَ عَلَيْكَ حَقًّا. ثُمَّ تَخرُجُ الْحُقُوقُ مِنْكَ إِلَى غَيْرِكَ مِنْ ذَوِي الْحُقُوقِ الْوَاجِبَةِ عَلَيْكَ. وَأَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حُقُوقُ أَئِمَّتِكَ ثُمَّ حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ ثُمَّ حُقُوقُ رَحِمِكَ. فَهَذِهِ حُقُوقٌ حُقُوقُ رَحِمِكَ. فَهَذِهِ حُقُوق يَتَشَعَّبُ مِنْهَا حُقُوقٌ: فَحُقُوقُ أَئِمَّتِكَ ثَلاثَةٌ أَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ سَائِسِكَ بِالسُّلْطَانِ ثُمَّ سَائِسِكَ بِالْعِلْمِ، ثُمَّ حَقُّ سَائِسِكَ بِالْمُلْكِ، وَكُلُّ سَائِسٍ إِمَامٌ. وَحُقُوقُ رَعِيَّتِكَ ثلاثَةٌ أَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطَانِ، ثُمَّ حَقُّ رعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ، فَإِنَّ الْجَاهِلَ رَعِيَّةُ الْعَالِمِ، وَحَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْمُلْكِ مِنَ الأَزْوَاجِ وَمَا مَلَكْتَ مِنَ الأَيْمَانِ. وَحُقُوقُ رَحِمِكَ كَثِيرَةٌ مُتَّصِلَةٌ بِقَدْرِ اتِّصَالِ الرَّحِمِ فِي الْقَرَابَةِ فَأَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ أُمِّكَ ثُمَّ حَقُّ أَبِيكَ ثُمَّ حَقُّ وَلَدِكَ ثُمَّ حَقُّ أَخِيكَ ثُمَّ الأَقْرَبُ فَالأَقْرَبُ وَالأَوَّلُ فَالأَوَّلُ. ثُمَّ حَقُّ مَوْلاكَ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مَوْلاكَ الْجَارِيَةُ نِعْمَتُكَ عَلَيْهِ، ثُمَّ حَقُّ ذِي الْمَعْرُوفِ لَدَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مُؤَذِّنِكَ بِالصَّلاةِ، ثُمَّ حَقُّ إِمَامِكَ فِي صَلاتِكَ، ثُمَّ حَقُّ جَلِيسِكَ، ثُمَّ حَقُّ جَارِكَ، ثُمَّ حَقُّ صَاحِبِكَ، ثُمَّ حَقُّ شَرِيكِكَ، ثُمَّ حَقُّ مَالِكَ، ثُمَّ حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذِي تُطَالِبُهُ، ثُمَّ حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذِي يُطَالِبُكَ، ثُمَّ حَقُّ خَلِيطِكَ، ثُمَّ حَقُّ خَصْمِكَ الْمُدَّعِي عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ خَصْمِكَ الَّذِي تَدَّعِي عَلَيْهِ، ثُمَّ حَقُّ مُسْتَشِيرِكَ، ثُمَّ حَقُّ الْمُشِيرِ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مُسْتَنْصِحِكَ، ثُمَّ حَقُّ النَّاصِحِ لَكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ هُوَ أَصْغَرُ مِنْكَ، ثُمَّ حَقُّ سَائِلِكَ، ثُمَّ حَقُّ مَن سَأَلْتَهُ، ثُمَّ حَقُّ مَن جَرَى لَكَ عَلَى يَدَيْهِ مَسَاءَةٌ بِقَوْلٍ أَوفِعْلٍ أَوْ مَسَرَّةٍ بِذَلِكَ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ عَنْ تَعَمُّدٍ مِنْهُ أَوْ غَيْرِ تَعَمُّدٍ مِنْهُ، ثُمَّ حَقُّ أَهْلِ مِلَّتِكَ عَامَّةً ثُمَّ حَقُّ أَهْلِ الذِّمَّةِ، ثُمَّ الْحُقُوقُ الْجَارِيَةُ بِقَدْرِ عِلَلِ الأَحْوَالِ وَتَصَرُّفِ الأَسْبَابِ. فَطُوبَى لِمَنْ أَعَانَهُ اللهُ عَلَى قَضَاءِ مَا أَوْجَبَ عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِهِ وَوَفَّقَهُ وَسَدَّدَهُ.

أ- حق الله الأكبر

فَأَمَّا حَقُّ اللهِ الأَكْبَرُ فَإِنَّكَ تَعْبُدُهُ لا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً، فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخلاص جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَيَحْفَظَ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْهُمَا.

ب ـ حق النفس

وَأَمَّا حَقُّ نَفْسِكَ عَلَيْكَ فَأَنْ تَسْتَوْفِيَهَا فِي طَاعَةِ اللهِ فَتُؤَدّي إِلَى لِسَانِكَ حَقَّهُ وَإِلَى سَمْعِك حَقَّهُ وَإِلَى بَصَرِكَ حَقّهُ وَإِلَى يَدِكَ حَقَّهَا وَإِلَى رِجْلِك حَقَّهَا وَإِلَى بَطْنِكَ حَقَّهُ وَإِلَى فَرْجِكَ حَقَّهُ وَتَسْتَعِينَ باللهِ عَلَى ذَلِك.

ج ـ حق اللسان

وَأَمَّا حَقُّ اللّسَان فَإِكْرَامُهُ عَنِ الْخَنَى[1] وتَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيرْ وَحَمْلُهُ عَلَى الأَدَب وَإِجْمَامُهُ إلاّ لِمَوْضِعِ الْحَاجَة وَالْمَنْفَعَة لِلدِّينِ وَالدُّنْيَا وَإِعْفَاؤُهُ عَنِ الْفُضُول الْشَّنِعَة الْقَلِيلَة الْفَائِدَة الَّتِي لا يُؤْمَنُ ضَرَرُهَا مَعَ قِلَّةِ عَائِدَتِهَا. وَيُعَدُّ شَاهِدَ الْعَقْلِ وَالدَّلِيلَ عَلَيْه وَتَزَيُّنُ الْعَاقِلِ بِعَقْلِهِ حُسْنُ سِيرَتِهِ فِي لِسَانِهِ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

د ـ حق السمع

وَأَمَّا حَقُّ السَّمْعِ فَتَنْزِيهُهُ عَنْ أَنْ تَجْعَلَهُ طَرِيقًا إِلَى قَلْبِكَ إِلا لِفُوهَة كَرِيمَة تُحْدِثُ فِي قَلبك خَيْرًا أَوتَكْسِبُ خُلُقًا كَرِيمًا فَإِنَّهُ بَابُ الْكَلامِ إِلَى الْقَلْب يُؤَدِّي إِلَيْهِ ضُرُوبُ الْمَعَانِي عَلَى مَا فِيهَا مِن خَيْرٍ أَوشَرٍّ. وَلا قُوَّةَ إلا بالله.

هـ ـ حق البصر

وَأَمَّا حَقُّ بَصَرِكَ فَغَضُّهُ عَمَّا لا يَحِلُّ لَكَ وتَرْكُ ابْتِذَالِهِ إلاّ لِمَوضِعِ عِبْرَة تَسْتَقْبِلُ بِهَا بَصَرًا أَوتَسْتَفِيدُ بِهَا عِلْمًا، فَإِنَّ الْبَصَرَ بَابُ الاعْتِبَارِ.

و ـ حق الرجلين

وَأَمَّا حَقُّ رِجْلَيْكَ فَأَنْ لا تَمْشِي بِهِمَا إِلَى مَا لا يَحِلُّ لَكَ وَلا تَجْعَلْهُمَا مَطِيَّتَكَ فِي الطَّرِيقِ الْمُسْتَخِفَّةِ بِأَهْلِهَا فِيهَا فَإِنَّهَا حَامِلَتُكَ وَسَالِكَةٌ بِكَ مَسْلَكَ الدِّينِ وَالسَّبْقُ لَكَ، وَلا قُوَّةَ إلا بالله.

[1]- الخنى: الفحش في الكلام.

ز ـ حق اليد

وَأَمَّا حَقُّ يدِكَ فَأَنْ لا تَبْسُطَهَا إلِىَ مَا لا يَحِلُّ لَكَ فَتَنَالَ بمَا تَبْسُطُهَا إلَيْهِ مِنَ اللهِ الْعُقُوبَةَ فِي الآجِلِ، وَمِنَ النَّاسِ بلِسَانِ اللائِمَةِ فِي الْعَـاجِلِ، وَلا تَقْبضَهَا مِمَّا افْتَرَضَ اللهُ عَلَيْهَا وَلَكِنْ تُوَقِّرَهَا بقَبْضِهَا عَنْ كَثِيرٍ مِمَّا يَحِلُّ لَهَا وبَسْطِهَا إلىَ كَثِيرٍ مِمَّا لَيسَ عَلَيْهَا، فَإذَا هِيَ قَدْ عُقِلَتْ وَشُرِّفَتْ فِي الْعَاجِلِ وَجَبَ لَهَا حُسْنُ الثَّوَابِ فِي الآجِلِ.

ح ـ حق البطن

وَأَمَّا حَقُّ بَطْنِكَ فَأَنْ لا تَجْعَلَهُ وِعَاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرَامِ وَلا لِكَثِيرٍ، وَأَنْ تَقْتَصِدَ لَهُ فِي الْحَلالِ وَلا تُخرِجَهُ مِنْ حَدِّ التَّقْوِيَةِ إلىَ حَدِّ التَّهْوِينِ[1] وَذَهَابِ الْمُرُوَّةِ، وَضَبْطُهُ إذَا هَمَّ بالْجُوعِ والظمأ فَإنَّ الشَّبْعَ الْمُنْتَهِي بصَاحِبهِ إلىَ التُّخمِ مَكْسَلَةٌ وَمَثْبَطَةٌ وَمَقْطَعَةٌ عَنْ كُلِّ برٍّ وكَرَمٍ. وَإنَّ الري الْمُنْتَهِي بصَاحِبهِ إلىَ السُّكْرِ مَسْخَفَةٌ وَمَجْهَلَةٌ وَمَذْهَبَةٌ لِلْمُرُوَّةِ.

ط ـ حق الفرج

وَأَمَّا حَـقُّ فَرْجِكَ فَحِفْظُهُ مِمَّا لا يَحِلُّ لَكَ وَالاسْتِعَانَةُ عَلَيْهِ بغَضِّ الْبَصَرِ - فَإنَّهُ مِنْ أَعْوَنِ الأَعْوَانِ- وَكَثْرَةُ ذِكْرِ الْمَوتِ وَالتَّهَدُّدِ لِنَفْسِكَ باللهِ وَالتَّخويفِ لَهَا بهِ، وَباللهِ الْعِصْمَةُ وَالتَّأْيِيدُ وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلا بهِ.

ـ حقوق الأفعال

أ ـ حق الصلاة

فَأَمَّا حَقُّ الصَّلاةِ فَأَنْ تَعْلَمَ أنّهَا وِفَادَةٌ إلىَ اللهِ وَأَنَّكَ قَائِمٌ بهَا بَيْنَ يَدَي اللهِ، فَإذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ كُنْتَ خَلِيقًا أَنْ تَقُومَ فِيهَا مَقَامَ الذَّلِيلِ الرَّاغِبِ الرَّاهِبِ الْخَائِفِ الرَّاجِي الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ الْمُعَظِّمِ مَنْ قَامَ بَيْنَ يَدَيْهِ بالسُّكُونِ وَالإطْرَاقِ وَخُشُوعِ الأَطْرَافِ وَلِينِ الْجَنَاحِ وَحُسْنِ الْمُنَاجَاةِ لَهُ فِي نَفْسِهِ وَالطَّلَبِ إلَيْهِ فِي فَكَاكِ رَقَبَتِكَ الَّتِي أَحَاطَتْ بهِ خَطِيئَتُكَ وَاسْتَهلَكَتْهَا ذُنُوبُكَ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

---

[1]- التهوين: الاستخفاف. يقال: هَوَّنَ الشيء: استخفّ به.

ب. حق الصوم

وَأَمَّا حَقُّ الصَّوْمِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ حِجَابٌ ضَرَبَهُ اللهُ عَلَى لِسَانِكَ وَسَمْعِكَ وبَصَرِكَ وَفَرْجِكَ وبَطْنِكَ لِيَسْتُرَكَ بِهِ مِن النَّارِ وَهَكَذَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ «الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ» فَإِنْ سَكَنَتْ أَطْرَافُكَ فِي حَجَبَتِهَا3 رَجَوْتَ أَنْ تَكُونَ مَحْجُوبًا. وَإِنْ أَنْتَ تَرَكْتَهَا تَضْطَرِبُ فِي حِجَابِهَا وتَرْفَعُ جَنَبَاتِ الْحِجَابِ فَتُطَّلِعُ إِلَى مَا لَيْسَ لَهَا بِالنَّظْرَةِ الدَّاعِيَةِ لِلشَّهْوَةِ وَالقُوَّةِ الْخَارِجَةِ عَنْ حَدِّ التَّقِيَّةِ للهِ لَمْ تَأْمَنْ أَنْ تَخرِقَ الْحِجَابَ وتَخرُجَ مِنْهُ. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ج. حق الحج

وَأَمَّا حَقُّ الحَجّ فأَنْ تَعلَمَ أنّه وِفادةٌ إلى رَبّكَ، وفِرارٌ إليه من ذُنوبكَ وفيهِ قبولُ تَوبتِكَ وقَضاءُ الفَرضِ الَّذي أوجَبَه الله عَليك[1].

د. حق الصدقة

وَأَمَّا حَقُّ الصَّدَقَةِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها ذُخرُكَ عِنْدَ رَبكَ وَوَديعَتُكَ الَّتِي لا تَحْتَاجُ إِلَى الإِشْهَادِ، فَإِذا عَلِمْتَ ذَلِكَ كُنْتَ بِمَا اسْتَودَعْتَهُ سِرًّا أَوْثَقَ بِمَا اسْتَوْدَعْتَهُ عَلانِيَةً، وكُنْتَ جَدِيرًا أَنْ تكونَ أَسْرَرْتَ إِلَيْهِ أَمْرًا أَعْلَنْتَهُ، وكَانَ الأَمْرُ بَيْنَكَ وبَيْنَهُ فِيهَا سِرًّا عَلَى كُلِّ حَالٍ وَلَمْ تَسْتَظْهِرْ عَلَيْهِ فِيمَا اسْتَوْدَعْتَهُ مِنْهَا بِإِشْهَادِ الأَسْمَاعِ وَالأَبْصَارِ عَلَيْهِ بِهَا كَأَنَّهَا أَوْثَقُ فِي نَفْسِكَ لا كَأَنَّكَ لا تَثِقُ بِهِ فِي تَأْدِيَةِ وَدِيعَتِكَ إِلَيْكَ، ثُمَّ لَمْ تَمْتَنَّ بِهَا عَلَى أَحَدٍ لأَنَّهَا لَكَ فَإِذا امْتَنَنْتَ بِهَا لَمْ تَأْمَنْ أَنْ تَكُونَ بِهَا مِثْلَ تَهْجِينِ[2] حَالِكَ مِنْهَا إِلَى مَنْ مَنَنْتَ بِهَا عَلَيْهِ لأَنَّ فِي ذَلِكَ دَلِيلاً عَلَى أَنَّكَ لَمْ تُرِدْ نَفْسَكَ بِهَا، وَلَوْ أَرَدْتَ نَفْسَكَ بِهَا لَمْ تَمْتَنَّ بِهَا عَلَى أَحَدٍ. وَلا قُوَّةَ إِلا بِاللهِ.

هـ. حق الهدي

وَأَمَّا حَقُّ الهَدْيِ فَأَنْ تُخلِصَ بِهَا الإِرَادَةَ إِلَى رَبكَ وَالتَّعَرُّضَ لِرَحْمَتِهِ وَقَبُولِهِ ولا تُرِيدَ عُيُونَ النَّاظِرِينَ دُونَهُ، فَإِذَا كُنْتَ كَذَلِكَ لَمْ تَكُنْ مُتَكَلِّفًا ولا مُتَصَنِّعًا وكُنْتَ إِنَّمَا تَقْصِدُ إِلَى اللهِ. وَاعْلَمْ

[1]- الحجبة: جمع حاجب.
[2]- التقبيح والتحقير.

أَنَّ الله يُرَادُ بالْيَسِيرِ وَلا يُرَادُ بالْعَسِيرِ كَمَا أَرَادَ بخَلْقِهِ التَّيْسِيرَ وَلَمْ يُرِدْ بِهِمُ التَّعْسِيرَ، وكَذَلكَ التَّذَلُّلُ أَوْلَى بكَ مِن التَّدَهْقُنِ[1] لأَنَّ الْكُلْفَةَ وَالْمَؤونَةَ في الْمُتَدَهْقِنينَ. فَأَمَّا التَّذَلُّلُ وَالتَّمَسْكُنُ فَلا كُلْفَةَ فِيهِمَا وَلا مَؤونَةَ عَلَيْهِمَا لأَنَّهُمَا الْخِلْقَةَ وهُمَا مَوجُودَانِ في الطَّبِيعَةِ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ـ حقوق الأئمَّة:

أ ـ حق سائِسِكَ بالسلطان

فَأَمَّا حَقُّ سَائِسكَ بالسُّلْطَانِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنّكَ جُعِلْتَ لَهُ فِتنَة وأَنَّهُ مُبْتَلىً فيكَ بمَا جَعَلَهُ اللهُ لَهُ عَلَيْكَ مِنَ السُّلْطَانِ وَأَنْ تُخلِصَ لَهُ في النَّصِيحَةِ وَأَلا تمُاحِكَهُ[2] وَقَدْ بُسِطَتْ يَدُهُ عَلَيْكَ فتَكُونَ سَبَبَ هَلاكِ نفْسِكَ وَهلاكِهِ. وتَذَلَّلْ وتَلَطَّفْ لإِعْطَائِهِ مِنَ الرِّضَا مَا يَكُفُّهُ عَنْكَ وَلا يَضُرُّ بدينِكَ وتَسْتَعِينُ عَلَيْهِ في ذلكَ باللهِ. ولا تُعَازّهُ[3] ولا تُعَانِدْهُ فَإِنَّكَ إنْ فَعَلْتَ ذلكَ عَقَقْتَهُ[4] وَعَقَقْتَ نَفْسَكَ فَعَرَضْتَهَا لمَكرُوهِهِ وَعَرَضْتَهُ لِلْهَلَكَةِ فيكَ وكُنْتَ خَلِيقًا أَنْ تكُونَ مُعِينًا لَهُ عَلَى نفْسِكَ وَشَرِيكًا لَهُ فِيمَا أَتى إلَيْكَ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ب ـ حق سائسك بالعلم

وأَمَّا حَقُّ سَائِسكَ بالعِلْمِ فالتَّعْظِيمُ لَهُ والتَّوْقِيرُ لِمَجْلِسِهِ وَحُسْنُ الاسْتِمَاعِ إليهِ وَالإِقْبَالُ عَلَيْهِ[5]) وَالْمَعُونَةُ لَهُ عَلىَ نفْسِكَ فِيمَا لا غِنَى بكَ عَنْهُ مِنْ الْعِلْمِ بأَنْ تُفَرِّغَ لَهُ عَقلَكَ وَتُحْضِرَهُ فَهْمَكَ وتُزكِيّ لَهُ قَلْبَكَ وتُجلِّي لَهُ بَصَرَكَ بتَرْكِ اللّذّاتِ وَنقْصِ الشّهَوَاتِ، وَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ فِيمَا أَلْقَى إلَيْكَ رَسُولُهُ إلَى مَنْ لَقِيَكَ مِنْ أَهْلِ الْجَهْلِ فَلَزِمَكَ حُسْنُ التَّأْدِيَةِ عَنْهُ إلَيْهِمْ، ولا تَخُنْهُ في تَأْدِيَةِ رِسَالَتِهِ وَالْقِيَامِ بهَا عَنْهُ إذا تَقَلَّدْتَهَا. وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

---

[1]- تدهقن أي صار دهقاناً وهورئيس القرية وزعيم الفلاحين والمراد به ضد التمسكن والتذلل.

[2]- لا تماحكه: لا تخاصمه ولا تنازعه.

[3]- لا تعازه: لا تعارضه في العزة.

[4]- عققته: عصيتَه وآذيته..

[5]- في المكارم الأخلاق: وألا تَرْفَعَ صوتَكَ عليه ولا تُجيبَ أحداً يَسْأَلُه عن شيَ ء حتى يكونَ هوالذي يُجيبُ ولا تُحدَّثَ في مَجْلِسه أحداً ولا تَغْتَابَ عنْدَه أحداً وأن تَدْفَعَ عنه إذا ذُكِرَ عندَكَ بسُوء وأن تَسْتُرَ عُيوبَه وتُظْهِرَ مَناقِبَهُ ولا تُجالِسَ لَهُ عَدواً ولا تُعادي له وَليّاً، فإذا فَعَلْتَ ذلكَ شَهِدَتْ لَكَ مَلائِكَةُ اللّه بأَنَّكَ قَصَدْتَه وتَعَلَّمْتَ عِلْمَه للّه جَلَّ اسْمُه لا لِلنَّاسِ.

ج ـ حق السائس بالملك

وأمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بالمِلْكِ[1] فَنَحْوٌ مِنْ سَائِسِكَ بالسُّلْطَانِ إلاّ أَنَّ هذا يمْلِكُ مَا لا يمْلِكُهُ ذاكَ، تَلْزِمُكَ طَاعَتُهُ فِيمَا دَقَّ وَجَلَّ مِنْكَ إلاّ أَنْ تُخرِجَكَ مِنْ وُجُوبِ حَقِّ الله، ويَحُولَ بَينَكَ وبَينَ حَقِّهِ وَحُقُوقِ الخَلْقِ، فَإِذَا قَضَيْتَهُ رَجَعْتَ إلى حَقِّهِ[2] فَتَشَاغَلْتَ بِهِ. ولا قُوَّةَ إلاّ بالله.

ـ حقوق الرعية:

أ ـ حق الرعية بالسلطان

فأَمَّا حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ بالسُّلْطَانِ فَأَنْ تَعْلَمَ[3] أَنَّكَ إنمَّا اسْتَرْعَيْتَهُمْ بِفَضْلِ قُوَّتِكَ عَلَيْهِمْ فَإنَّهُ إنمَّا أَحَلَّهُمْ مَحَلَّ الرَّعِيَّةِ لَكَ ضَعْفُهُمْ وَذُلُّهُمْ، فَمَا أَوْلَى مَنْ كَفَاكَهُ ضَعْفُهُ وَذُلُّهُ حَتَّى صَيَّرَهُ لَكَ رَعِيَّةً وَصَيَّرَ حُكْمَكَ عَلَيْهِ نَافِذاً، لا يمْتَنِعُ مِنْكَ بِعِزَّةٍ وَلا قُوَّةٍ وَلا يَسْتَنْصِرُ فِيمَا تَعَاظَمَهُ مِنْكَ إلا (بالله) بِالرَّحْمَةِ وَالْحِيَاطَةِ[4] وَالأَنَاةِ[5]، وَمَا أَولاكَ إذَا عَرَفْتَ مَا أَعْطَاكَ الله مِنْ فَضْلِ هذِهِ الْعِزَّةِ وَالقُوَّةِ الَّتِي قَهَرْتَ بِهَا أَنْ تَكُونَ للّهِ شَاكِراً، وَمَنْ شَكَرَ الله أَعْطَاهُ فِيمَا أَنعَمَ عَلَيْهِ. ولا قُوَّةَ إلا بالله.

ب ـ حق الرعية

بالعلم وأمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالعِلْمِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللهَ قَدْ جَعَلَكَ لَهُمْ[6] فِيمَا آتاكَ مِنَ الْعِلْمِ وَولاّكَ مِنْ خِزَانَةِ الْحِكْمَةِ، فَإِنْ أَحْسَنْتَ[7] فِيمَا ولاّكَ اللهُ مِنْ ذلِكَ وَقُمْتَ بِهِ لَهُمْ مَقَامَ الخَازِنِ الشَّفِيقِ النَّاصِحِ لِمَولاهُ فِي عَبِيدِهِ، الصَّابِرِ الْمُحْتَسِبِ الَّذِي إذَا رأَى ذا حَاجَة

[1]- في المكارم الأخلاق: فأن تُطيعَهُ ولا تَعْصيَهُ إلاّ فيما يَسخَطُ اللّه عز وجل فإنَّه لا طاعَةَ لِمَخلوق في مَعصيَةِ الخالِقِ.
[2]- أي قضيت حق اللّه فارجع إلى أداء حق مالكك.
[3]- في مكارم الأخلاق: أنَّهم صارُوا رَعيتَكَ لِضَعْفِهم وقُوَّتكَ فيَجِبُ أنْ تَعدِلَ فيهم وتكونَ لَهم كالوالِدِ الرَّحيمِ، وتَغْفِرَ لَهم جَهْلَهُم ولا تُعاجِلَهُم بالعُقوبَةِ، وتشكر الله عزَّ وجَلَّ علي ما آتاكَ مِنَ القُوَّةِ عليهِم.
[4]- الحياطة: الحفاظة والحماية والصيانة.
[5]- الأناة: الوقار والحلم وأصله الانتظار.
[6]- هنا لعله قد سقطت كلمة «خازنا» من قلم النسّاخ
[7]- في المكارم الأخلاق: فَإنْ أَحْسَنْتَ في تعلُّمِ الناسِ ولَم تَخرقْ بهم ولَم تَضْجُرْ عليهم زادَكَ الله مِنْ فَضله، وإنْ أنت مَنَعْتَ الناسَ علمَكَ أوخَرَقْتَ بهم عِنْدَ طَلَبِهم العِلمَ مِنكَ كانَ حقاً على اللّهِ عز وجلَ أن يَسْلبَكَ الْعِلْمَ وبَهاءَهُ ويَسقُطَ مِنَ القلوبِ مَحَلَّكَ

فأَخرجَ لَهُ مِنَ الأَمْوالِ الَّتِي فِي يَدَيهِ كُنْتَ رَاشِداً، وكُنْتَ لِـذَلِكَ آمِلاً[1] مُعْتَقِداً وَإلاّ كُنْتَ لَهُ خَائِناً وَلِخَلقهِ ظَالِمًا وَلِسَلْبِهِ وَعِزِّهِ مُتَعَرِّضاً.

ج ـ حق الزوجة

وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ النِّكَاحِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ جَعَلَهَا سَكَناً وَمُسْتَرَاحاً وَأُنْساً وَوَاقِيَةً، وَكَذَلِكَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا يَجِبُ أَنْ يَحْمَدَ اللَّهَ عَلَى صَاحِبِهِ، وَيَعْلَمَ أَنَّ ذَلِكَ نِعْمَةٌ مِنْهُ عَلَيْهِ. وَوَجَبَ أَنْ يُحسِنَ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللَّهِ وَيُكْرِمَهَا وَيَرْفَقَ بِهَا وَإِنْ كَانَ حَقُّكَ عَلَيْهَا أَغْلَظَ[2] وَطَاعَتُكَ بِهَا أَلْزَمَ فِيمَا أَحْبَبْتَ وَكَرِهْتَ مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيةً، فَإِنَّ لَهَا حَقَّ الرَّحْمَةِ وَالْمُؤَانَسَةِ، وَمَوْضِعَ السُّكُونِ إِلَيهَا قَضَاءَ اللَّذَّةِ الَّتِي لا بُدَّ مِنْ قَضَائِهَا وَذَلِكَ عَظِيمٌ. وَلا قُوَّةَ إلا بِاللهِ.

د ـ حق الرعية بملك اليمين

وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ اليَمِينِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنهُ خَلْقُ رَبكَ، وَلَحْمُكَ وَدَمُكَ وَأَنَّكَ تَمْلِكُهُ لا أَنْتَ صَنَعْتَهُ دُونَ اللَّهِ وَلا خَلَقْتَ لَهُ سَمْعًا وَلا بَصَرًا وَلا أَجْرَيتَ لَهُ رِزْقًا وَلَكِنَّ اللَّهَ كَفَاكَ ذَلِكَ، ثُمَّ سَخَّرَهُ لَكَ وَائْتَمَنَكَ عَلَيْهِ وَاسْتَوْدَعَكَ إِيَّاهُ لِتَحْفَظَهُ فِيهِ وَتَسِيرَ فِيهِ بِسِيرَتِهِ فَتُطْعِمَهُ مِمَّا تَأْكُلُ وَتُلْبِسَهُ مِمَّا تَلْبَسُ وَلا تُكَلِّفَهُ مَا لا يُطِيقُ، فَإِنْ كَرِهْتَ(هُ) خَرَجْتَ إِلَى اللَّهِ مِنْهُ وَاسْتَبْدَلْتَ بِهِ وَلَمْ تُعَذِّبْ خَلْقَ اللَّهِ وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ـ حقوق الرّحم:

أ ـ حق الأم

فَحَقُّ أُمِّكَ، فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا حَمَلَتكَ حَيْثُ لا يَحْمِلُ أَحَدٌ أَحَدًا وَأَطْعَمَتكَ مِنْ ثَمَرَةِ قَلْبِهَا مَا لا يُطْعِمُ أَحَدٌ أَحَدًا، وَأَنَّهَا وَقَتكَ بِسَمْعِهَا وَبَصَرِهَا وَيَدِهَا وَرِجْلِها وَشَعْرِهَا وَبَشَرِهَا وَجَمِيعِ جَوَارِحِهَا مُسْتَبْشِرَةً بِذَلِكَ، فَرِحَةً مُوَابِلَةً[3]، مُحْتَمِلَةً لِمَا فِيهِ مَكْرُوهُهَا وَأَلَمُهَا وَثِقْلُهَا وَغَمُّهَا حَتَّى دَفَعَتهَا عَنْكَ يَدُ الْقُدْرَةِ وَأَخرَجَتكَ إِلَى الأَرضِ فَرَضِيَتْ أَنْ تَشْبَعَ وَتَجُوعُ هِيَ،

[1]- الآمل: خادم الرجل وعونه الذي يأمله.
[2]- في مكارم الأخلاق: فإنَّ لها عَلَيْكَ أنْ تَرْحَمَها لأنَّها أسيرُكَ وتُطعِمَها وتَكْسُوها،فإذا جَهلَتْ عَفَوْتَ عَنْها
[3]- موابلة: مواظبة

وَتكْسُوكَ وَتعْرى، وَتُرْويكَ وَتَظْمَأُ، وَتُظِلُّكَ وتَضْحى، وَتُنْعِّمَـكَ ببُؤْسِهَـا، وَتُلَذِّذُكَ بالنَّوْمِ بأَرَقِهَا، وكَانَ بَطْنُهَا لَكَ وِعَاءً، وَحِجْرُهَـا لَكَ حِوَاءً[1]، وثَدْيُهَا لَكَ سِقَاءً، ونَفْسُهَـا لَكَ وِقَـاءً، تُبَاشِرُ حَرَّ الدُّنيَا وبردهَـا لَكَ وَدُونَكَ، فَتَشْكُرَهَا عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ وَلا تَقْدِرُ عَلَيْهِ إلاّ بعَونِ اللَّهِ وَتَوفِيقِهِ.

ب. حق الأب

وَأَمَّا حَقُّ أَبِيكَ فَتَعْلَمَ أَنَّهُ أَصْلُكَ، وَأَنَّكَ فَرْعُـهُ، وَأَنَّكَ لَوْلاهُ لَمْ تكُنْ. فَمَهْمَـا رَأَيْتَ فِي نَفْسِكَ مِمَّا يُعْجِبُكَ فَاعْلَمْ أَنَّ أَبَاكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ وَاحْمَـدِ اللَّهَ وَاشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ وَلا قُوَّةَ إلاّ باللهِ.

ج. حق الولد

وَأَمَّا حَقُّ وَلَدِكَ فَتَعْلَمَ أَنَّهُ مِنْكَ وَمُضَافٌ إلَيكَ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَـا بخَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَأَنَّكَ مَسْؤولٌ عَمَّـا وَلِّيتَهُ مِنْ حُسْنِ الأَدَبِ وَالدّلالَةِ عَلَى رَبـهِ وَالْمَعُونَةِ لَهُ عَلَى طَاعَتِهِ فِيكَ وَفِي نَفْسِهِ، فَمُثَابٌ عَلَى ذلِكَ وَمُعَاقَبٌ، فَـاعْمَلْ فِي أَمْرِهِ عَمَلَ الْمُتَزَيِّنِ بحُسْنِ أَثَرِهِ عَلَيْهِ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا، الْمُعْذِرِ إلَى رَبهِ فِيمَـا بَيْنَكَ وبَيْنَهُ بحُسْنِ الْقِيَامِ عَلَيْهِ وَالأَخذ لَهُ مِنْهُ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

د. حق الأخ

وَأَمَّا حَقُّ أَخِيكَ فَتَعْلَمَ أَنَّهُ يَدُكَ الَّتِي تَبسُطُهَـا، وَظَهْرُكَ الَّذِي تَلْتَجِئُ إلَيـهِ، وَعِزُّكَ الَّذِي تَعْتَمِدُ عَلَيهِ، وَقُوَّتُكَ الَّتِي تَصُولُ بهَـا، فَلا تَتَّخِذْهُ سِلاحًا عَـلَى مَـعْـصِـيَـةِ اللَّهِ ولا عُدَّةً لِلظُّلْمِ بحَـقِّ اللَّهِ، ولا تَدَعْ نُصْرَتَهُ عَلَى نَفْسِـهِ وَمَعُونَتِهِ عَلَى عَدُوِّهِ وَالْحَوْلَ بَيْنَهُ وبَيْنَ شَيَاطِينِهِ وتَأْدِيَةِ النَّصِيحَةِ إلَيهِ والإقبَالِ عَلَيْهِ فِي اللَّهِ فَـإنْ انقَادَ لِرَبهِ وَأَحْسَنَ الإجَابَةَ لَهُ وَإلاّ فَلْيَكُنِ اللهُ آثَرَ عِنْدَكَ وَأَكْرَمَ عَلَيْكَ مِنْهُ[2].

---

[1]- الحواء: ما يحتوي الشيء من حوى الشيء إذا أحاط به.
[2]- في بعض النسخ « وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ».

ـ حقوق الآخرين:

أ ـ حق المنعم على مولاه

وَأَمّــا حَقُّ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ بالْولاءِ[1] فَــأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ أَنفَقَ فِيكَ مَالَــهُ، وَأَخرَجَكَ مِن ذُلِّ الرِّقِ وَوَحْشَـتِه إلَى عِزِّ الحُرِّيةِ وأُنسِهــــا، وَأَطْلَقَكَ مِنْ أَسْرِ الْملْكَةِ، وَفَـــكَّ عَنْكَ حِلَقَ الْعُبُودِيَّةِ[2]، وَأَوْجَدَكَ رَائِحَة الْعِزِّ، وَأَخرَجَكَ مِنْ سِجْنِ القَهْرِ، وَدَفَـــعَ عَنْكَ الْعُسْرَ، وبَسَطَ لَكَ لِسَـانَ الإنْصَافِ، وَأَبَاحَكَ الدُنْيـا كُلَّهَا فَمَلَّكَكَ نفْسَـكَ، وَحَلَّ أَسْرَكَ، وَفَرَّغَكَ لِعِبَادَةِ رَبكَ، وَاحْتَمَلَ بذَلِكَ التَّقْصِيرَ فِي مَالِهِ، فَتَعْلَمَ أَنّهُ أَوْلَى الخَلْقِ بكَ بَعْـــدَ أُولِي رَحِمكَ فِي حَيَاتكَ وَمَوْتكَ، وَأَحَقُّ الخَـلْقِ بنَصْرِكَ وَمَعُونَتكَ وَمُكَانفَتِكَ فِي ذَاتِ اللَّهِ، فَلا تُؤْثِرْ عَلَيْهِ نفْسَكَ مَا احْتَاجَ إلَيْكَ.

ب ـ حق المولى الجارية عليه نعمتك

وَأَمّـــا حَقُّ مَوْلاكَ[3] الْجَارِيَةِ عَلَيْهِ نِعْمَتُكَ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللهَ جَعَلَكَ حَــامِيَةً عَلَيْهِ، وَوَاقِيَـــةً وناصِرًا وَمَعْقلاً، وَجَعَلَهُ لَكَ وَسِيلَةً وَسَبَباً بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ فَبالْحَرِيِّ أَنْ يَحْجُبَكَ عَنِ النَّـارِ فَيَكُونَ فِي ذَلِكَ ثَوَابٌ مِنْهُ فِي الآجِلِ، ويَحْكُمُ لَكَ بمِيرَاثِهِ فِي الْعَاجِلِ إذَا لم يَكُنْ لَهُ رَحِـمٌ، مُكَافَأَةً لِمَـا أَنفَقْتَهُ مِنْ مَالِكَ عَلَيْـــهِ وَقُمْتَ بِهِ مِنْ حَقِّـــهِ بَعْدَ إنفَاقِ مَالِكَ، فَإنْ لَمْ تَقُمْ بحَقِّهِ خِيفَ عَلَيْكَ أَلا يَطِيبَ لَكَ مِيرَاثُهُ. وَلا قُوَّةَ إلا بالله.

ج ـ حق ذي المعروف

وَأَمّا حَقُّ ذِي المَعْرُوفِ عَلَيكَ فَــأَنْ تَشْكُرُهُ وتَذْكُرَ مَعْرُوفَهُ وتَنْشُرَ لَهُ الْمَقَـالَةَ الْحَسَنَةَ، وَتُخلِصَ لَهُ الدُّعَـاءَ فِيمَـا بَينَكَ وبَيْنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، فَإنّكَ إذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ كُنْتَ قَدْ شَكَرْتَهُ سِرّاً وَعَلانِيَـةً. ثُمَّ إنْ أَمْكَنَ مُكَافَأَتَهُ بالْفِعْلِ كَافَأتَهُ وإلاّ كُنْتَ مُرْصِداً لَهُ مُوطِّناً نَفْسَكَ عَلَيْهَا.

---

[1]- الولاء: النصرة والملك والمحبة والصداقة والقرابة.

[2]- الحلق: جمع «حلقة». ويجمع أيضا على حلق - بفتحتين على غير قياس.

[3]- في مكارم الأخلاق: وأمَّا حَقُّ مَولاكَ الَّذي أنعَمتَ عليه فأنْ تَعْلَمَ أنَّ اللّهَ عز وجل جَعَلَ عِتقَكَ لَهُ وَسيلةً إليه وحِجاباً لَكَ مِنَ النَّار، وأنَّ ثوابَكَ في العاجِلِ مِيراثُهُ إذا لَم يَكُنْ لَه رَحِمٌ مُكافَأَةً بما أنفَقْتَ مِنْ مالِكَ، وفي الآجلِ الجَنَّةَ.

د- حق المؤذن

وَأمّا حَقُّ الْمُؤَذِّن فَأَنْ تَعْلَمَ أنّهُ مُذَكِّرُكَ برَبكَ وَدَاعِيكَ إلى حَظِّكَ وَأَفْضَلُ أَعْوَانكَ عَلَى قَضَاءِ الْفَرِيضَةِ الَّتِي افترَضَهَا اللهُ عَلَيْكَ فَتَشْكُرُهُ عَلَى ذَلكَ شُكْرَكَ لِلْمُحْسنِ إلَيكَ. وَإنْ كُنْتَ في بَيْتكَ مُهْتَمّاً لِذَلكَ لَمْ تكُنْ لله في أَمْرِهِ مُتَّهِماً وَعَلِمْتَ أَنَّهُ نِعْمَةٌ من اللَّه عَلَيْكَ، لا شَكَّ فِيهَا، فَأَحْسِنْ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللَّهِ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَيْهَا عَلَى كُلِّ حَال. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

هـ- حق الإمام في الصلاة

وَأمّا حَقُّ إمَامِكَ فِي صَلاتِكَ فَأَنْ تَعلَمَ أنّهُ قَدْ تَقَلَّدَ السِّفَارَةَ فِيمَا بَيْنَكَ وبَيْنَ اللَّهِ وَالْوِفَادَةَ إلَى رَبكَ، وتكَلَّمَ عَنْكَ وَلَمْ تَتَكَلَّمْ عَنْهُ، وَدعَا لَكَ وَلَمْ تَدْعُ لَهُ، وَطَلَبَ فِيكَ وَلَمْ تَطْلُبْ فِيهِ، وكَفَاكَ هَمَّ الْمَقَامِ بَينَ يدي اللهِ وَالْمُسَاءَلَةَ لَهُ فِيكَ وَلَمْ تكْفِهِ ذَلكَ، فَإنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلكَ تَقْصِيرٌ كَانَ بِهِ دُونَكَ، وَإنْ كَانَ آثِماً لَمْ تكُنْ شَرِيكَهُ فِيهِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عَلَيكَ فَضلٌ، فَوقَى نَفْسَكَ بنَفْسِهِ، وَوَقَى صَلاتَكَ بصَلاتِهِ، فَتَشْكُرَ لَهُ عَلَى ذلكَ. ولا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

و- حق الجليس

وَأَمّا حَقُّ الجَلِيسِ فَأَنْ تُلِينَ لَهُ كَنَفَكَ[1]، وَتُطِيبَ لَهُ جَانِبَكَ، وَتُنْصِفَهُ فِي مُجَارَاةِ اللَّفْظِ[2] ولا تُغْرِقَ[3] فِي نَزْعِ اللَّحْظِ إذَا لَحَظْتَ وتَقْصُدَ فِي اللَّفْظِ إلَى إفْهَامِهِ إذَا لَفَظْتَ. وَإنْ كُنْتَ الْجَلِيسَ إلَيْهِ كُنْتَ فِي الْقِيَامِ عَنْهُ بِالْخِيَارِ وَإنْ كَانَ الجَالِسَ إلَيكَ كَانَ بالخِيَارِ. ولا تَقُومُ إلا بإذْنِهِ[4] وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ز- حق الجار

وَأَمّا حَقُّ الجَارِ فَحِفْظُهُ غَائِباً وكَرَامَتُهُ شَاهِدًا ونُصْرَتُهُ وَمَعُونَتُهُ فِي الحَالَينِ جَمِيعاً.[5] لا تَتَّبِعْ لَهُ عَوْرَةً ولا تَبحَثْ لَهُ عَنْ سَوْءَ(ة) لِتَعْرِفَهَا، فَإنْ عَرَفْتَهَا مِنْهُ عَنْ غَيْرِ إرَادَة مِنْكَ وَلا

[1]- الكنف: الجانب والظل.
[2]- يقال « تجاروا في الحديث» أي جرى كل واحد مع صاحبه ومنه مجاراة من لا عقل له أي الخوض معه في الكلام.
[3]- لا تغرق: لا تبالغ في أمره
[4]- في مكارم الأخلاق: وتَنسي زَلاّتَهُ وتَحْفَظَ خَيراتَه إلاّ خَيراً
[5]- المراد بالحالين: الشهود والغياب.

تكَلُّف كُنْتَ لِمَا عَلِمْتَ حِصْنـاً حَصِينـاً وَسِتْرًا سَـتِيرًا، لَوْ بَحَثت الأَسِنَّةُ عَنْهُ ضَمِيرًا لَمْ تَتَّصِلْ إلَيْهِ لانطِوَائِهِ عَلَيهِ. لا تَسْتَمِعْ عَلَيهِ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُ. لا تُسَلِّمْهُ عِنْدَ شَدِيدَة، ولا تَحْسُدْهُ عِنْدَ نِعْمَة. تُقِيلُ عَثْرَتَهُ وتَغْفِر زَلَّتَهُ. ولا تَدَّخِرْ حِلْمَكَ عَنْهُ إذَا جَهِلَ عَلَيْكَ، ولا تَخرُجْ أَنْ تَكُونَ سُلَّمًا لَهُ. تَرُدُّ عَنهُ لِسَانَ الشَّتِيمَةِ، وَتُبْطِلُ فِيهِ كَيْدَ حَامِلِ النَّصِيحَةِ، وَتُعَاشِرُهُ مُعَاشَرَةً كَرِيمَةً. وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ح ـ حق الصاحب

وَأمّا حَقُّ الصَّاحِب فَأَنْ تَصْحَبَهُ بالفَضلِ مَا وَجَدْتَ إلَيهِ سَبِيلاً وإلا فَلا أَقَلَّ مِنَ الإنصَافِ، وَأَنْ تُكْرِمَهُ كَمَا يُكْرِمُكَ، وتَحفَظَهُ كَمَا يَحْفَظُكَ، ولا يَسْبِقَكَ فِيمَا بَينَكَ وبَينَهُ إلَى مَكْرُمَة، فَإِنْ سَبَقَكَ كَافَأْتَهُ. ولا تُقَصِّر بِهِ عَمَّا يَسْتَحِقُّ مِنَ الْمَوَدَّةِ. تُلْزِمُ نَفْسَكَ نَصِيحَتَهُ وَحِيَاطَتَهُ وَمُعَاضَدَتَهُ عَلَى طَاعَةِ رَبِهِ وَمَعُونَتَهُ عَلَى نَفْسِهِ فِيمَا لا يَهُمُّ بِهِ مِنْ مَعْصِيةِ رَبهِ، ثُمَّ تَكُونُ (عَلَيْهِ) رَحْمَةً ولا تَكُونُ عَلَيهِ عَذَاباً. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ط ـ حق الشريك

وَأمّا حَقُّ الشَّرِيكِ، فَإِنْ غَابَ كَفَيْتَهُ، وَإِنْ حَضَرَ سَاوَيْتَهُ، ولا تَعْزِمْ عَلَى حُكْمِكَ دُونَ حُكْمِهِ، وَلا تَعمَلْ بِرَأْيِكَ دُونَ مُنَاظَرَتِه، وتَحْفَظُ عَلَيْهِ مَالَهُ وَتنفِي عَنْهُ خِيَانَتَهُ فِيمَا عَزَّ أَوهَانَ فَإِنَّهُ بَلَغَنَا أَنَّ «يَدَ اللهِ عَلَى الشَّرِيكَيْنِ مَا لَمْ يَتَخاوَنا». ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ي ـ حق المال

وَأمّا حَقُّ المَالِ، فَأَنْ لا تَأْخُذَهُ إلاّ مِنْ حِلِّهِ، ولا تُنْفِقَهُ إلاّ فِي حِلِّهِ، وَلا تُحَرِّفَهُ عَنْ مَوَاضِعِهِ، ولا تَصْرِفَهُ عَنْ حَقَائِقِهِ، ولا تَجْعَلَهُ إذا كَانَ مِنَ اللَّهِ إلاّ إلَيهِ وَسَبَباً إلَى اللَّهِ. ولا تُؤثِرَ بِهِ عَلَى نفْسِكَ مَنْ لَعَلَّهُ لا يَحْمَدُكَ، وَبالْحَرِيِّ أَنْ لا يُحْسِنَ خِلافَتَهُ فِي تَرِكَتِكَ[1] ولا يَعْمَلُ فِيهِ بطَاعَةِ رِبكَ فَتَكُونَ مُعِينًا لَهُ عَلَى ذلِكَ أَوبمَا أَحْدَثَ فِي مَالِكَ أَحْسَنَ نَظَرًا لِنَفْسِه،

[1]- أي ميراثك، والترِكة: الشيء المتروك أي تركة الميّت.

فَيَعْمَلَ بطَاعَةِ رَبه فَيَذْهَبَ بالْغَنِيمَةِ وتَبُوءَ بالإثمِ وَالْحَسْرَةِ وَالنَّدَامَةِ مَعَ التَّبعَةِ.[1] وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ك ـ حق الغريم الطالب

وَأمّا حَقُّ الغَرِيمِ الطَّالِب لَكَ،[2] فَإنْ كُنْتَ مُوسِرًا أَوفيتَهُ وكَفَيتَهُ وَأَغْنَيْتَهُ وَلَـــمْ ترْدُدْهُ وتمْطُلْهُ فَإنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - قَالَ - «مَطَلُ الغَنِيَّ ظُلْمٌ». وَإنْ كُنْتَ مُعْسِرًا أَرْضَيتَـــهُ بحُسْنِ القَوْلِ وَطَلَبْتَ إلَيهِ طَلَباً جَـمِيلاً وَرَدَدتَهُ عَنْ نفْسِكَ ردًّا لَطِيفًا، وَلَمْ تَجْمَعَ عَلَيْهِ ذهَابَ مَالِهِ وَسُوءَ مُعَامَلَتِهِ فَإنَّ ذلِكَ لؤمٌ. ولا قُوَّةَ إلاّ بالله.

ل ـ حق الخليط

وَأمّـا حَقُّ الخَلِيطِ[3] فَأَنْ لا تَغُرّه ولا تَغُشّـهُ ولا تُكَذِبَهُ ولا تُغَفِّلَهُ ولا تَخـدَعَهُ ولا تَعمَلْ فِي انتِقَــاضِهِ عَمَلَ الْعَدُوِّ الَّذي لا يُبقِي عَلَى صَاحِبِهِ وَإن اطْمَأَنَّ إلَيكَ اسْتَقْصَيتَ لَهُ عَلَى نفْسِـكَ[4]وَعَلِمْتَ أَنَّ غَبنَ الْمُسْتَرْسِلِ ربًا. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ـ حق الخصم:

أ. حق الخصم المدعي عليك

وَأمّا حَقُّ الخَصْمِ المُدَّعِي عَلَيْكَ، فَإنْ كَانَ مَا يَدَّعِي عَلَيكَ حَقّـاً لَمْ تنفَسِخ فِي حُجَّتِهِ وَلَمْ تَعمَلْ فِي إبطَالِ دَعْوَتِهِ وَكُنْتَ خَصْمَ نفْسِكَ لَهُ والحَـــاكِمَ عَلَيْهَا والشَّـــاهِدَ لَهُ بحَقِّهِ دُونَ شَهَادَةِ الشُّهُودِ، فَــإنَّ ذلِكَ حَقُّ اللَّهِ عَلَيْكَ، وَإنْ كَانَ مَـــا يَدَّعِيهِ بَـاطِلاً رَفَقْتَ بِهِ وَرَوَّعْتَهُ[5] ونـــــاشَدتَهُ بدِينِهِ[6] وكَسَرتَ حِدَّتَهُ عَنكَ بذِكْرِ اللهِ وَأَلْقَيْتَ حَشْوَ الْكَلامِ

---

[1]- التبعة: ما يترتب على الفعل من الشرّ وقد يستعمل في الخير.
[2]- الغريم: الدائن ويطلق أيضا على المديون.
[3]- الخليط: المخالط كالنديم والشريك والجليس ونحوها.
[4]- استقصى في المسألة: بلغ الغاية.
[5]- روعته: أفزعته
[6]- ناشدته بدينه: حلّفته وطلبته به.

وَلَغَطَهُ[1] الَّذي لا يَرُدُّ عَنْكَ عَـادِيَةَ[2] عَدُوِّكَ بَلْ تبُوءُ بإثمِهِ وَبِهِ يَشْحَذُ عَلَيْكَ سَيفَ عَدَاوَتِهِ[3] لأَنَّ لَفْظَةَ السُّوءِ تَبعَثُ الشَّرَّ. وَالخَيرُ مُقْمِعَةٌ لِلشَّرِّ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ب ـ حق الخصم المدعى عليه

وَأمّـا حَقُّ الخَصْمِ الْمُدَّعَى عَلَيهِ فَإنْ كَانَ مَـا تدَّعِيهِ حَقًّا أَجْمَلْتَ فِي مُقَـاوَلَتِهِ[4] بِمَخرَجِ الدَّعْوَى، فَإنّ لِلدَّعْوَى غِلْظَةً فِي سَـمْعِ الْمُدَّعَى عَلَيهِ. وَقَصَـدْتَ قَصْدَ حُجَّتِكَ بالرِّفْقِ وَأَمْهَلِ الْمُهْلَةِ وَأبْيَنِ الْبَيَـانِ وَألطَفِ اللُّطْفِ وَلَمْ تَتَشَـاغَلْ عَنْ حُجَّتِكَ بِمُنَازَعَتِهِ بالقِيلِ وَالقَـالِ فَتَذهَبْ عَنْكَ حُجَّتُكَ وَلا يَكُونَ لَكَ فِي ذَلِكَ دَرْكٌ. وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ج ـ حق المستشير

وَأمّا حَقُّ المُسْتَشِيرِ، فَإنْ حَضَرَكَ لَهُ وَجْهُ رَأْيٍ جَهَدْتَ لَهُ فِي النَّصِيحَـةِ، وَأَشَرْتَ عَلَيهِ بمَا تَعْلَمُ أَنَّكَ لَوْ كُنْتَ مَكَانَهُ عَمِلْتَ بِهِ، وَذَلِكَ لِيَكُنْ مِنْكَ فِي رَحْمَةٍ وَلِين، فَإنَّ اللِّينَ يُؤْنِسُ الْوَحْشَةَ وَإنَّ الْغِلْظَ يُوحِشُ مَوضِعَ الأنْسِ. وَإنْ لَمْ يَحْضُرْكَ لَهُ رَأْيٌ وَعَرَفْتَ لَهُ مَنْ تَثِقُ بِرَأْيِهِ وَتَرْضَى بِهِ لِنَفْسِكَ دَلَلْتَهُ عَلَيْهِ وَأَرْشَدْتَهُ إلَيْهِ، فَكُنْتَ لَمْ تَـألُهُ خَيراً[5] وَلَمْ تَدَّخِرْهُ نُصْحاً. وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

د ـ حق المشير

وَأمّـا حَقُّ المُشِيرِ عَلَيْكَ فَلا تَتَّهِمْهُ فِيمَا لا يُوافِقُكَ عَلَيهِ مِنْ رَأْيِهِ إذا أَشَـارَ عَلَيْكَ فَإنَّمَا هِيَ الآرَاءُ وَتَصَرُّفُ النَّـاسِ فِيهَا وَاختِلافُهُمْ. فَكُنْ عَلَيهِ فِي رَأيِهِ بالخِيَارِ إذا اتَّهَمْتَ رَأْيَهُ، فَأَمّا تُهْمَتُهُ فَلا تَجُوزُ لَكَ إذَا كَانَ عِنْدَكَ مِمَّنْ يَسْتَحِقُّ الْمُشَاوَرَةَ[6]. وَلا تَدَعْ شُكْرَهُ عَلَى مَـا بَدَا لَكَ مِن إشْـخَاصِ رَأْيِهِ وَحُسْنِ وَجْهِ مَشُورَتِهِ، فَإذا وَافَقَكَ حَمِدتَ اللَّهَ وَقَبِلْتَ ذَلِكَ مِن أَخِيكَ بالشُّكْرِ

[1]- اللغط: كلام فيه جلبة واختلاط ولا يتبين.
[2]- عادية عدوّك: حدّته وغضبه،وعادية السّم: ضرره
[3]- يشحذ عليك أي يغضب، وأصله من شحذ السكين ونحوه: أحَدّه.
[4]- المقاولة: المجادلة والمباحثة.
[5]- لم تأله: لم تقصره من ألا يألو.
[6]- أي إذا استشار هومنك.

والإرْصَادِ بالْمُكَافَأَةِ في مِثلِهَـــا إنْ فَزِعَ إلَيْكَ.[1] وَلا قُوَّةَ إلا باللهِ.

هـ ـ حق المستنصح

وَأمّـا حَقُّ المُسْتَنصِحِ فَإنَّ حَقَّهُ أَنْ تُؤَدِّيَ إلَيه النَّصِيحَةَ عَلَى الحَقِّ الَّذي تَرَى لَهُ أنّهُ يحْمِلُ وَتخرُجَ المَخرَجَ الَّذي يَلينُ عَلَى مَسـامِعِه، وتُكَلِّمَهُ مِنَ الْكَلامِ بمَا يُطيقُهُ عَقلُهُ، فَإنَّ لِكُلِّ عَقْلٍ طَبَقَـةً مِنَ الْكَلامِ يَعْرِفُـهُ ويَجْتَنِبُهُ، وَلْيَكُنْ مَذهَبُكَ الرَّحْمَـةَ. ولا قُوَّةَ إلا بالله.

و ـ حق الناصح

وَأمّـا حَقُّ النَّاصِحِ فَأَنْ تُلِينَ لَهُ جَنَاحَكَ ثُمَّ تشرأب لَهُ قَلبَكَ20وَتفْتَحَ لَهُ سَـمْعَكَ حتَّى تَفْهَمَ عَنهُ نصِيحَتَهُ، ثُمَّ تنْظُرَ فيهَـا، فَإنْ كَانَ وُفّقَ فِيهَا لِلصَّوَاب حَمِدْتَ اللَّهَ عَلَى ذَلِك وَقَبلْتَ منْـهُ وَعَرَفْتَ لَهُ نَصِيحَتَهُ، وَإنْ لَمْ يَكُنْ وُفّقَ لَهَا فِيهَا رَحِمتَهُ وَلَمْ تتَّهِمْهُ وَعَلِمْتَ أَنَّهُ لَمْ يأْلُكَ نُصْحًا إلا أنَّهُ أَخطَأَ إلا أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ مُسْتَحِقًّا لِلتُّهْمَةِ فلا تَعْبَـأْ[2] بشيء مِنْ أَمْرِهِ عَلَى كُلِّ حَال. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ز ـ حق الكبير

وَأمّا حَقُّ الكبيرِ فَإنَّ حَقَّهُ تَوقِيرُ سِنِّهِ وَإجْلالُ إسْلامِهِ إذَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْفَضلِ فِي الإسْلامِ بتَقْدِيمِهِ فِيهِ وتَرْكِ مُقَابَلَتِهِ عِنْدَ الْخِصَـامِ ولا تَسْبقْهُ إلَى طَرِيق، ولا تَؤُمَّهُ فِي طَـرِيق[3] ولا تَسْـتَجْهِلْهُ. وَإنْ جَهِلَ عَلَيْكَ تحَمَّلْتَ وَأَكْرَمْتَهُ بحَقِّ إسْلامِهِ مَعَ سِنِّهِ فَإنمّـا حَقُّ السِّنِّ بقَدْرِ الإسْلامِ. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ح ـ حق الصغير

وَأمّـا حَقُّ الصَّغيرِ فَرَحْمَتُهُ وتَثقِيفُهُ[4] وتَعْلِيمُهُ وَالعَفْوُ عَنْهُ وَالسِّترُ عَلَـيهِ وَالرِّفْقُ بِه وَالمَعُونَةُ لَـهُ وَالسِّترُ عَلَى جَرَائِرِ حَدَاثتِهِ فَإنّهُ سَبَبٌ لِلتَّوبَةِ وَالْمُدَارَاةُ لَـهُ وتَرْكُ مُمَاحَكَتِهِ، فَإنَّ ذَلِكَ أَدنى لِرُشْدِهِ.

---

[1]- اشرأبّ: مدّ عنقه لينظره. والمراد أن تسقي قلبك من نصحه.
[2]- فلا تعبأ: لا تثقل.
[3]- أي لا تتقدّمه.
[4]- ثقّف الولد: هذّبه وعلّمه.

ط ـ حق السائل

وَأمّا حَقُّ السَّائلِ فَإعْطَاؤُهُ إذا تَيَقَّنت صِدْقَهُ وَقَدَرْتَ عَلَى سَدِّ حَاجَتِه، وَالدُّعَاءُ لَهُ فِيمَـا نزلَ بِه، وَالْمُعَاوَنَةُ لَهُ عَلَى طَلِبَتِه، وَإن شَككْتَ فِي صِدْقِه وَسَبَقْتَ إلَيه التُّهْمَةَ لَهُ وَلَمْ تَعزِمْ عَلَى ذَلِكَ لَمْ تَأْمَنْ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَيْدِ الشَّيْطَانِ أَرَادَ أَنْ يَصُدَّكَ عَنِ حَظِّكَ وَيَحُولَ بَيْنَكَ وَبَينَ التَّقَرُّبِ إلَى رَبكَ فَتَرَكْتَـهُ بِسترِهِ وَرَدَدتَهُ رَدًّا جَـمِيلاً. وَإنْ غَلَبَتَ نفْسَـكَ فِي أَمْرِه وَأَعْطَيتَهُ عَلَى مَـــا عَرَضَ فِي نفْسِكَ مِنْهُ، فإنَّ ذلِكَ مِنْ عَزمِ الأُمُورِ.

ي ـ حق المسؤول

وَأمّـا حَقُّ المَسؤولِ فَحَقُّهُ إنْ أَعطَى قُبِلَ مِنْهُ مَـا أَعْطَى بالشُّكْرِ لَهُ وَالمَعْرِفَةِ لِفَضْلِهِ وَطَلَبِ وَجْهِ الْعُذْرِ فِي مَنعِه، وَأَحْسَنْ بِه الظَّنَّ. وَاعْلَمْ أَنَّهُ إنْ مَنعَ (ف)مَالَهُ مَنَعَ وَأَنْ لَيْسَ التَّثرِيبُ فِي مَـالِه،[1] وَإنْ كَانَ ظَالِماً فَإنَّ الإنسَانَ لَظلُومٌ كَفَّارٌ.

ك ـ حق من سرك الله به وعلى يديه

وَأمّا حَقُّ مَنْ سَرَّكَ اللهُ بِه وَعلى يَدَيه، فَـــإنْ كَانَ تَعَمَّدَهَا لَكَ حَمِدْتَ اللهَ أَوّلاً ثُـــمَّ شَكَرْتَهُ عَلَى ذلِكَ بِقَدْرِه فِي مَوْضِـعِ الجَزَاءِ وَكَافَأتَهُ عَلَى فَضْلِ الابْتِدَاءِ وَأَرْصَــدْتَ لَهُ الْمُكَافَأَةَ، وَإنْ لَمْ يَكُنْ تَعَمَّدَهَا حَمِدْتَ اللهَ وَشَكَرتَهُ وعَلِمْتَ أَنَّهُ مِنْهُ، تَوَحَّدَكَ بِهَا وأَحْبَبتَ هذا إذ كَانَ سَبَباً مِنْ أَسْبَابِ نِعَــمِ اللهِ عَلَيْكَ وَترْجُولَهُ بَعْدَ ذلِكَ خَيراً، فإنَّ أَسْبَابَ النِّعَمِ بَرَكَةٌ حَيثُ مَا كَانتْ وَإنْ كَانَ لَمْ يَتَعَمَّدَ. ولا قُوَّةَ إلا باللهِ.

ل ـ حق من ساءك القضاء على يديه بقول أوفعل

وَأَمّـــــا حَقُّ مَنْ سَاءَكَ القَضَاءُ عَلَى يَدَيه بقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ فَإنْ كَانَ تَعَمَّدَهَا كَانَ العَفْوُ أَوْلَى بكَ لِمَا فِيهِ لَهُ مِن القَمْعِ وَحُسْنِ الأَدَبِ مَعَ كَثِيرِ أَمْثَالِه مِنَ الخَلْقِ، فإنَّ اللهَ يَقُولُ ﴿وَلَمَن انتَصَرَ بَعْـــدَ ظُلْمِه فَأُولئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبيلٍ. إنمَّا السّبيلُ عَلى الَّذين يظْلِمونَ النَّاسَ ويَبغونَ فِي الأَرْضِ بغَيرِ الحَقِّ، أُولئِكَ لهُم عَذابٌ أَليمٌ. وَلمَنْ صَبرَ وَغفَرَ إنَّ ذلِكَ لَمِنْ عَزمِ الأُمُورِ﴾ وَقَـالَ

[1]- التثريب: التوبيخ والملامة.

عَزَّ وَجَلَّ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ هَـذا فِي الْعَمْدِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَمْدًا لَمْ تَظْلِمْهُ بِتَعَمُّدِ الانتِصَارِ مِنْهُ فَتَكُونَ قَدْ كَافَأْتَهُ فِي تَعَمُّـدٍ عَلَى خَطَـأ. وَرَفِقْتَ بِهِ وَرَدَدْتَهُ بِأَلْطَفِ مَا تقْدِرُ عَلَيْهِ. ولا قُوَّةَ إلا بِالله.

م ـ حق أهل ملتك عامة

وَأَمَّـا حَقُّ أَهْلِ مِلَّتِك عَامَّةً فَإِضْمَارُ السَّلامَةِ وَنَشْرُ جَنَـاحِ الرَّحْمَةِ وَالرِّفْقُ بِمُسِيئِهِـمْ وَتَأَلُّفُهُمْ وَاسْتِصْلاحُهُمْ وَشُكْرُ مُحْسِنِهِمْ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَيْكَ، فَإِنَّ إِحْسَانَهُ إِلَى نَفْسِهِ إِحْسَانُهُ إِلَيكَ إذا كَفَّ عَنْكَ أَذاهُ وكَفَاكَ مَؤُونَتَهُ وَحَبَسَ عَنكَ نَفْسَهُ فَعَمِّهِمْ جَمِيعًا بِدَعْوَتِكَ وَانصُرْهُمْ جَمِيعاً بِنُصْرَتِكَ وَأَنزِلْتَهُمْ جَمِيعـاً مِنْكَ مَنَـازِلَهُمْ، كَبِيرَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِـدِ وَصَغِيرَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَلَدِ وَأَوْسَـطَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الأَخِ. فَمَـنْ أَتَـاكَ تَعَاهَدْتَه بِلُطْف وَرَحْمَة. وَصِلْ أَخَاكَ بِمَا يَجِبُ لِلأَخِ عَلَى أَخِيهِ.

ن ـ حق أهل الذمة

وَأَمَّـا حَقُّ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَالحُكْمُ فِيهِـمْ أَنْ تَقبَلَ مِنْهُمْ مَا قَبِلَ اللهُ، وَتَفِي بِمَا جَعَلَ اللهُ لَهُمْ مِنْ ذِمَّتِهِ وَعَهْدِهِ وَتكِلُهُمْ إِلَيهِ فِيمَا طَلَبُوا مِنْ أَنْفُسِهِـمْ وَأُجْبِرُوا عَلَيْهِ وَتحْكُمَ فِيهِمْ بِمَـا حَكَمَ اللهُ بِهِ عَلَى نَفْسِكَ فِيمَا جَرَى بَيْنَكَ (وَبيْنَهِمْ) مِنْ مُعَامَلَة وَلْيَكُنْ بَينَكَ وَبينَ ظُلْمِهِمْ مِنْ رِعَايَةِ ذِمَّةِ اللَّهِ وَالْوَفَاءِ بِعَهْـدِهِ وَعَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - حَائِلٌ فَإِنَّهُ بَلَغَنَا أَنَّهُ قَالَ «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِـدًا كُنْتُ خَصْمَهُ» فَاتَّقِ اللَّهَ. ولا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا بالله.

فَهذِهِ خَمْسُونَ حَقًّا مُحِيطًا بِكَ لا تَخرُجُ مِنْهَـا فِي حَال مِنَ الأَحْـوَالِ، يَجِبُ عَلَيْكَ رِعَايَتُهَا وَالْعَمَلُ فِي تَأْدِيَتِهَا وَالاسْتِعَانَةُ بِاللهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ عَلَى ذَلِكَ. وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلا بِاللهِ وَالْحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ.

هذا الباب

يستهدف هذا الباب تظهير نقد مفكري الشرق المنجز الحضاري لحداثة الغرب. أما عملية التظهير فتتم أولاً من خلال كتابات سجالية مع أفكار الحداثة ومعارفها قام بها مفكرون من الشرق وشكلت قيمة معرفية تأسيسية.. وثانياً من خلال مقاربات راهنة حول قضايا فكرية وفلسفية معاصرة وتدخل في إطار تفعيل السجال النقدي مع الفكر الغربي وتحولاته.

نحن والغرب

نقد الوافد الغربي

قراءة في كتابات المفكر السوداني حسن الترابي

مجدي عز الدين حسن

نقد الوافد الغربي
قراءة في كتابات المفكر السوداني حسن الترابي

مجدي عز الدين حسن[*]

كيف واجه المفكر السوداني حسن الترابي ثقافة الغلبة التي اعتمدها الغرب حيال المجتمعات العربية والإسلامية على امتداد القرن العشرين المنصرم؟

ليس من شك أن سؤالاً كهذا يستحوذ على مساحة واسعة من الاشتغال، نظراً لارتباط المشروع الفكري للترابي بتطورات الاندفاع الكولونيالي في البلاد العربية والإسلامية منذ بداية القرن العشرين المنصرم على المستويات كافة.

في هذه المقالة يجول الباحث الدكتور مجدي عز الدين حسن في كتابات الترابي الناقدة للغرب، سواء ما يتصل بالجوانب القيمية والأخلاقية والسياسية، أولجهة السلوك الكولونيالي حيال العرب والإسلام.

المحرر

يعدّ حسن عبد الله الترابي (1932-2016) أحد أشهر أعلام الفكر الإسلامي المعاصر.عُرِف سياسياً أكثر من اشتهاره مفكراً، فقد ارتبطت تجربته السياسية بالحركة الإسلامية السودانية على امتداد عقود متصلة. فهو المنظر الفكري الأول للحركة، و"الدينمو" المحرك لها منذ ستينيات القرن العشرين. فقد شغل منصب الأمين العام لجبهة الميثاق الإسلامي عام 1964م، ومن ثم الأمين العام للجبهة الإسلامية القومية في العام 1986م، إلى الأمين العام لحزب المؤتمر

*ـ أستاذ مشارك بقسم الفلسفة كلية الآداب ـ جامعة النيلين ـ الخرطوم ـ مؤسس وسكرتير عام نادي الفلسفة السوداني.

الشعبي منذ العام 2001م وحتى تاريخ وفاته. تحصل على درجة الماجستير في العام 1957م من جامعة أكسفورد، والدكتوراه في العام 1964م من جامعة السوربون. وهويتقن أربع لغات، الإنجليزية والفرنسية والألمانية إضافة إلى العربية، ويتحدث بها بطلاقة، وحاضر بها في عدد من دول العالم الناطقة بهذه اللغات. وهذا أمر أسهم، أيضاً، في أن يكتسب شهرة واسعة.

تتوزع كتاباته ومؤلفاته على صعيد: الفكر والفقه الإسلاميين، والمرأة، والفن، السياسة والحكم، والتفسير، والكتابة التنظيمية التي أرخ من خلالها لمسيرة الحركة الإسلامية السودانية. وبوسعنا أن ندرج الإسهام الفكري للترابي ضمن مسار حركة الإحياء الإسلامي والتجديد الصاعدة منذ ستينيات القرن العشرين، فالقارئ المتفحص لكتاباته يلاحظ أن القضية المحورية فيها هي قضية التجديد: تجديد الفكر الإسلامي، والذي تطلب منه تجديد أصول الفقه والانشغال بالتأسيس لمنهج أصولي جديد، يحتل فيه مفهوم التوحيد المركز الرئيس، بحسبانه رؤية شاملة للوجود والحياة. وهو الانشغال ذاته الذي جعله يهتم في خواتيم حياته بما أسماه ب (التفسير التوحيدي) الذي سعى من خلاله لتقديم قراءة جديدة للقرآن، تهدف من جهة أولى، إلى إنتاج تفسير يوحد سوره وآياته على اختلافها، وتساعد على وصله، من جهة ثانية، بالحياة المعاصرة وما استجد في ساحة العلوم والمعارف.

خمسة منعطفات في فكر الترابي

الصوت الغالب في كتابات الترابي، هو ذاك الداعي إلى تأسيس منهجية توحيدية تستوعب المنقول والمعقول، وتتغذى بمناهج علوم الطبيعة والمجتمع، فمكنته من توليد فقه للتدين، يكيف الحياة العامة في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية[1].

لكن هذا المقال البحثي، لا يتعرض إلى مشروع الترابي الإحيائي، ولا لمساره السياسي وتحديداً منذ انقلابه على الديمقراطية الثالثة في السودان عام 1989م، فهذان مطلبان لا يدخلان ضمن أهدافه، وإنما يركز على جزئية محددة، هي تلك المتعلقة ب (الموقف من الغرب في كتابات حسن الترابي). في الآن ذاته، لم نتعامل مع هذه المسألة كجزيرة معزولة عن باقي المسائل والقضايا التي عالجها مشروع الترابي، وإنما كنا حريصين على تتبع الخيط الناظم

[1]- راجع: حسن الترابي، قضايا التجديد نحومنهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، د.ت، ص18.

للمشروع برمته ووصله مع المسألة محور البحث. ولإنجاز هذا الهدف، قسَّمنا المقال إلى أربعة محاور وخاتمة عرضنا فيها أهم النتائج. تناول المحور الأول الموقف من المشروع الثقافي الغربي، المحور الثاني عرض إلى مسألة تحرير المصطلح الوافد، فقد اهتممنا، هنا، بتبيان الكيفية التي تعاطى بها حسن الترابي (منهجياً) مع المفهوم الذي تمت بلورته ضمن تاريخ الحضارة الغربية. وجاء المحور الثالث ليغطى الموقف من الفلسفة الغربية، الحديثة وأما المحور الرابع فقد تركز على نقد العقلانية الغربية، في حين تناول المحور الخامس والأخير عما أسماه الترابي ب (نقد الشرك المادي والسياسي) وفيه تعرضنا لموقف الترابي من الديمقراطية.

أولاً: الموقف من المشروع الثقافي الغربي عند الترابي

بدأت علاقة الترابي بالغرب، بعد تخرجه من كلية القانون بجامعة الخرطوم (والتي عمل بها أستاذاً، ثم عميداً للكلية)، حيث سافر إلى بريطانيا، والتحق بجامعة أكسفورد التي تحصل منها على درجة الماجستير في عام 1957م، ومن ثم سافر إلى باريس، حيث التحق بجامعة السوربون، التي تحصل منها على درجة الدكتوراه في العام 1964م.

طوال هذه السنين التي قضاها الترابي في أشهر عاصمتين في أوروبا، وكذلك أعرق جامعتين بها، عايش الترابي عن قرب الحياة اليومية في الغرب والثقافة الأوروبية الحديثة، وبدأ يقارن بينها وبين ثقافته الإسلامية، وإن كانت هذه المقارنة قد دارت بخلده منذ صغره، يقول الترابي: « كتب الله لي منذ صغري أن أتدرج في سلم التعليم النظامي، وهونظام غربي النزعة بالطبع، ويسيره الاستعمار في بلادنا، ولا يعترفون بنظام غيره. بينما كنت في البيت أتلقى الثقافة الإسلامية لغة وتراثاً عقدياً وفقهياً، ولذلك اتحد في نفسي مصدرا الثقافة منذ الصغر، كما تتحد مادتان فيخرج منهما مركب جديد».[1]

يميز الترابي الغرب التاريخي من الغرب الاستعماري الحديث، فالغرب التاريخي هوذاك الذي أتاه أهله من خارجه ومن المشرق كالبرابرة، أما الغرب الاستعماري الحديث فهوالغرب الذي سعى للسيطرة على العالم منذ الحروب الصليبية، وبدأ استعماره المباشر للعالم الإسلامي

[1]- حسن الترابي، تجديد أصول الفقه حوار مع الدكتور حسن الترابي، في: مقاصد الشريعة، تحرير وحوار عبد الجبار الرافعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2002م، ص175.

بعد عصر النهضة الأوروبي.[1]

يتحدث الترابي عن **تأثير الغرب الاستعماري** الذي ابتدأ **بالغزوالفكري الحضاري** منذ اجتياحه العالم الإسلامي، الذي صدمته المقابلة الماثلة مع الحضارة الغربية التي تعرف إليها إبان وقوعه تحت الاستعمار الغربي، فظهر للمسلمين، حينذاك، ضعفهم الثقافي والاقتصادي والسياسي إزاء قوة الحضارة الغربية وهيمنتها، « واستفزتهم الصدمة لأول العهد إلى المقاومة بأسهم الضعيف، فكانت ظواهر الوعي والثورة الإسلامية المعروفة في القرن التاسع عشر، ثم أورثتهم الهزيمة ميلاً إلى الانبهار والانصهار، ثم نضجت استجابتهم للتحدي من بعد منتصف القرن الماضي، فهم اليوم يحاولون استنقاذ ذاتهم ووجودهم بالعودة إلى أصالتهم الإسلامية، ويحاولون كذلك اللحاق بأوروبا ومنافستها في وجوه التقدم الحضاري كافة[2].

يكتب الترابي في هذا الخصوص: «لقد بسط الغرب علينا تسلطاً فكرياً زعزع ثقة مجتمعنا في تصوراته الموروثة إسلامية كانت أوجاهلية»[3]. وفي المقابل، دعا الترابي للخروج من إطار هيمنة الحضارة الغربية ووطأة قهرها الثقافي والإعلامي. ورأى أن تخلص المسلمين من هيمنة الغرب لا يتم إلا بعدم موالاة الغربيين، وأبنائهم المستغربين بالعالم الإسلامي بالقدر نفسه، من جهة أولى. وبالإيمان العميق بالقيم الدينية والإنسانية والحضارية للإسلام، من جهة ثانية. وبالتالي، عدم موالاة المسلمين للغرب والإيمان بقيمهم الدينية، هما اللذان يشكلان، في نظر الترابي، بعداً نفسياً وجهادياً ثورياً، سيدفع بالعالم الإسلامي، إلى المضي قدماً في طريق نهضته اعتماداً على مقوماته الحضارية وقيمه الدينية[4].

ينتقد الترابي المشروع الثقافي الغربي الذي تميز، بفقدان المعنى والغاية، حيث دفع لإنتاج تقنية من أجل التقنية غاية لذاتها، فانعكس تطوره في شهوة هيمنت على وجدان الغرب، فنشط في مجال التسليح ليطمس بخطر العنف إرادة الشعوب واختياراتها، وليصبح خطراً مهدداً بفناء

[1]- انظر: حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، الجزء الثاني، مجلة دراسات إفريقية، العدد 12، يناير 1995م، ص27.

[2]- انظر: حسن الترابي، قضايا التجديد نحومنهج أصولي، مصدر سابق الذكر، ص29-30.

[3]- حسن الترابي، المرأة بين الأصول والتقاليد، مركز دراسات المرأة، الخرطوم، 2000م، ص22. ونلاحظ هنا تقيد الترابي بذات الثنائية التي نجدها عند سيد قطب ومن قبله المودودي (إسلامية - جاهلية).

[4]- راجع: حسن الترابي، أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب، مجلة دراسات إفريقية، العدد العاشر، ديسمبر 1993م، ص16.

العالم. وهكذا دفعت الثقافة الغربية المجردة من روح الإيمان بمعبود أعلى إلى إنتاج علم لا يهدف إلا للعلم ذاته، والمادة محتواه الأول والأخير. كما دفعت إلى بروز فن لا يهدف إلا لذاته في التعري والتفسخ وابتذال القيم والأخلاق، كما نشط في تشويه الوجود فتنة بصوره المشهودة في الطبيعة والمخلوقات. وأصبحت الحياة في الغرب لا تهدف لشيء غير الوجودية والإنسانوية والمادية والانحلال السلوكي والفكري. ويرى الترابي أن الغرب أصيب بأمراض خطيرة على رأسها شهوة الاستئثار بالثروة وبالعلم من دون بقية الشعوب، واحتكار التقنية العالية، وأسكرته محبة استغلال موارد الشعوب المستضعفة وتسخيرها لمصالحه[1].

نقد العقلانية التقنية

ونقد الترابي المنظومة الفكرية الغربية فيما يختص بفقدان المعنى والغاية، ليس دقيقاً، وينبغي الحذر من إطلاق الأحكام جزافاً وتعميمها. صحيح أننا نجد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة فلسفات يمكن أن ننعتها بالعدمية، ذهبت إلى أن الوجود كله، بما في ذلك الوجود البشري، عديم القيمة وخال من أي معنى أومضمون. ففلسفة شوبنهاور، كمثال، ترى أن الحياة أو الوجود الإنساني فوضوي وبلا معنى، وذهب في الاتجاه نفسه تلميذه نيتشه، ومن بعده فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين يعتبر نيتشه بمنزلة الأب الروحي لأغلب الأفكار والتصورات التي تبنوها، وضمنها بالطبع مسألة فقدان المعنى والغاية والأصل.

ولكن بالمقابل، من الخطأ تعميم هذا الحكم على مجمل الثقافة الغربية، فالمشروع الحداثي القائم على تراث التنوير كان في محصلته الأخيرة يُعلي من القيم التي تُعلي من شأن الإنسان وإمكاناته العقلية، ويبشر بالتقدم. هنا، العقل هو من يمنح الوجود قيمته ومعناه. وكذلك هناك التيارات التي دعت إلى إعادة بناء الحداثة، فلا يمكن بأي حال نعتها بفقدان المعنى والغاية. بل إن النقد الجذري الذي قدمه نيتشه لكل المنظومة الفكرية الغربية، على أنها قائمة على دعوى استحواذها على (الأصل) و(الأساس) الذي يصبح بمنزلة المرجعية التي تمنح المعنى اكتماله، وتحدد الغاية النهائية لكل شيء.

أما بالنسبة لكلام الترابي عن التقنية، فصحيح وفي محله، وهي أحد أهم الانتقادات التي

[1]- المصدر السابق، ص 25-26.

وجهها الفلاسفة الغربيون أنفسهم لمشروع الحداثة الأولى، نضرب مثلاً بالألماني مارتن هايدجر الذي انتقد العقلانية الغربية التي تحولت إلى سلطة ميتافيزيقية بفعل التقنية، ودعا بالمقابل إلى تجاوزها نحوعقلانية بديلة متحررة من جنون التقنية، وهذا التجاوز لا يتم في نظره إلا بتقويض بنية العقل الأداتي الذي تعاطى مع الطبيعة بوصفهما مجرد أدوات ووسائل، وهدفت العقلانية الأداتية إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة والتحكم فيها، لكن المشكلة نتجت من تعميم النهج الأداتي ذاته فيما يتعلق بالمجتمع والإنسان، وهذا ما تم انتقاده بصورة صريحة مع الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت (ماركيوز وهوركهايمر وأدورنو)، فتطبيق العقلانية الأداتية أدى إلى تسليع الإنسان وتشيؤه. وإذا كان هدف التقنية السيطرة على الطبيعة، فليس من المشروع الحديث عن السيطرة على الإنسان وإنما ينبغي الحديث عن تحرر الإنسان، وهوما قاد لاحقاً إلى التمييز بين مناهج العلوم الطبيعة وتلك المناهج المستخدمة للتعاطي مع الظاهرة الاجتماعية والإنسانية. وهوما قاد إلى بروز الفلسفات التواصلية التي تحدثت عن عقلانية تواصلية تنظم العلاقات بين البشر، وأضحى معها المعنى ينتج كمحصلة للتوافق عليه وقبوله بواسطة إجماع البشر في مجتمع ما.

وكذلك من مآخذ الترابي على الثقافة الغربية فصلها بين العلم والدين، وفي هذا المجال ليبيِّن أن الثقافة الغربية دأبت على الفصل بين العلم والدين، وبين الوسائل والغايات، وبين الدين والدولة بل والحياة العامة، وأخضعت كل حقيقة إلى المفاهيم الكمية، وسلكت منهج الفردانية الجزئية، وجعلت الأفراد محور كل شيء، وأدى ذلك إلى إدماج المثال بالواقع بين الأفراد، واعتبرت كل نظام توازناً مؤقتاً بين أطماعهم المتنافسة»[1].

ثانياً: في تحرير المصطلح الوافد

ينبّه الترابي على ضرورة إعادة النظر في الكيفية التي يتعاطى بها المسلمون مع المصطلحات الوافدة من الغرب. خاصةً، وأن هذه المصطلحات المنقولة، وما يعلق بها من معانٍ مشوِّهة وظلال، قد لا تتناسب وثقافة المسلمين.

اللغة ـ كما يقول ـ على الرغم من كونها أداة للاتصال والتفاهم. قد تنقلب أداة لسوء

[1]- المصدر السابق، ص 25.

التفاهم. ويسوغ ذلك بأن مفهوم المصطلح أومعنى الكلمة يتضمن بعداً اجتماعياً ينتج من عرف الاستعمال الخاص، ومن تاريخ تطوره، في بيئة اجتماعية ما. وإضافة للبعد الاجتماعي، يتضمن المصطلح، كذلك، ظلالاً نفسية ترجع لسياق التداول بين كل متكلم ومخاطب. وقد تنشأ الكلمة وصفية مجردة من عنصر التقويم والحكم، ثم تصاحبها تطورات وظروف استعمال تجنح بها نحو التقبيح أوالتحسين، وتشحنها بالتأثيرات.[1]

يكتب الترابي: « وتكلم اللغة في كل زمان ومكان مدلولات وفق ظلال تلقيها على المعاني البيئة الاجتماعية والطبيعية والمصطلح المعروف لخصوص الثقافة اللغوية. واللغات لا تجمد، فهي تحيا بنهضة الحياة والحضارة، وتتطور اتساعاً ودقة أوتموت وفاقاً لموات الحياة فتضيق وتنسطح».[2]

ويضرب مثلاً بكلمة الديمقراطية التي تصاحبها اليوم في خاطر السامع جملة من المعاني تتصل بالصورة والقيم التي لازمتها عبر الأطوار التاريخية. هكذا علق بها شيء من كل الظروف البيئية والمصاحبات الفلسفية والأخلاقية والمادية التي صاحبت تطبيقها الواقعي. وعندما تعبر هذه الكلمة بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى يمكن أن تعني شيئاً مبايناً للمعهود فيها.[3]

يقدم الترابي، من جانبه، **منهجية للتعامل مع المصطلح الوافد**، يمكن لنا أن نستشفها من كتاباته، وبشكل عام تشير هذه المنهجية إلى أن استخدام الكلمة الوافدة، واستعمالها في مجال التداول المسلم رهين بحال العزة والثقة والحذر والفتنة، وهو يجملها في مرحلتين:

1/ المرحلة الأولى، أسماها الترابي بمرحلة الإسلام المتيقظ وهي تشير إلى حال الفتنة ومجاهدة الثقافي الغازي المتغلب، ويجب على المسلمين، في هكذا حال، أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبيس والانصياع للقيم المتمكنة للبيئة الثقافية المتغلبة، ويضرب الترابي مثل بما فعله النبي محمد من أجل تحرير أصحابه في المدينة من ربقة الهيمنة الثقافية (الجاهلية، اليهودية)، إذ دعاهم إلى مخالفة اليهود والنصارى والأعراب، وعدم تقليدهم في الأكل والصور

[1]- انظر: حسن الترابي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، السنة 8، العدد 75، مايو1985م ص16.
[2]--حسن الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، دار الساقي، بيروت، ط1، 2004م، ص17.
[3]- حسن الترابي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، مصدر سابق الذكر، ص16.

واللبس والأعراف والكلام حتى لا ينجروا باستعمالها إلى تقبل ما وراءها من معانٍ وروح، وخشية التقليد في العقائد والقيم التي تمثلها هذه الرموز الثقافية.[1]

2/ في المرحلة الثانية، ويسميها الترابي بمرحلة الإسلام الناهض، والتي تتجاوز مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفهومات الغربية بمضامينها، يرى الترابي أنه في هكذا حال، لا ضير من « الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى، وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام، ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله، وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلامية»[2].

إذن في هكذا حال، وهوالسائد اليوم حسب الترابي، لا حاجة للتحفظ أمام المصطلح الوافد، مثلما تحفظ بالأمس الإسلام المتيقظ، في تمييزه الأصيل من الدخيل من المصطلحات، وفي تمحيصه العبارات الوافدة، حتى لا يُغلب بالغزو الثقافي واللغوي على مفهوماته الأصيلة. أما اليوم، فلا حاجة للتحفظ، فالإسلام الناهض، حسب الترابي: « يستصحب فتحاً وتمدداً لغوياً، إذ تعمر المعاني في الكلمات التقليدية للإسلام، ويتسنى له أن يستوعب الكلمات الأجنبية ويغلب عليها أهلها، ويضفي عليها الظلال الإسلامية ويسخرها لعبادة الله سبحانه وتعالى. فما كان لها من ذيوع يكون مدداً لدعوة الإسلام، وما كان بها من تعلق يصبح تعلقاً من خلالها بشأن الإسلام. ومن هنا يتمكن المسلمون مثلاً، إن قاموا بقوة وثقة وتوكل أن يصادروا كلمة (ثورة) وكلمة (ديمقراطية) وكلمة (اشتراكية) لصالح الإسلام»[3].

مصادرة المعجم المعرفي الغربي لصالح الإسلام، هذه المنهجية في التعامل مع المصطلح الوافد ليست بالجديدة كلياً، فإذا رجعنا لرواد عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وخير

[1]- يكتب الترابي: « اللغة سلاح في صراع الحضارات، وعند أحوال المجاهدة بين الإسلام والبيئة الثقافية المتغلبة، يود الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم، ويحملوهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين، وعلى المسلمين أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبيس والانصياع للقيم المتمكنة، ولذلك كان رسول الله في مراحل تحرير المسلمين من الهيمنة الثقافية الجاهلية أواليهودية في المدينة يدعوهم أحياناً لاجتناب تقليد غيرهم في الأكل والصور والأعراف واللغات حتى لا ينجروا باستعمالها إلى تقبل ما وراءها من معانٍ وروح، فكان يمنع المسلمين من تقليد بعض أنواع الكلام واللبس والسمت مثلاً، ويدعوهم إن خالفوا اليهود والنصارى والأعراب في هذا وذاك خشية التقليد في العقائد والقيم التي تمثلها هذه الرموز الثقافية». حسن الترابي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، ص19.

[2]- المصدر السابق، ص20.

[3]- حسن الترابي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، ص18.

الدين التونسي نموذجاً، سنجد أن التونسي حاول، أيضاً، أن يصادر المعجم الليبرالي السياسي الحديث لصالح فقه السياسية الشرعية، فضمّن قيم الشورى وأشار إليها بكلمة الديمقراطية، وكذلك فعل مع مصطلحات كالانتخاب والبرلمان مقابلاً للبيعة وأهل الحل والعقد. وكذلك نجد شيئاً شبيهاً مع الشيخ محمد عبده وكذلك رفاعة الطهطاوي. أضف إلى ذلك أن أدبيات الإسلاميين في النصف الأول من القرن العشرين كانت ترفع شعارات تعكس منهجية المصادرة، مثل: (الاشتراكية من الإسلام) (الرأسمالية من الإسلام). فيمكن عدّ الترابي امتداداً لهذا النهج، وعمل على تطويره وتقعيده.

فنستعمل الكلمة الغربية لتقابل المعاني الإسلامية. ولا حرج في الاستعمال طالما استدرك المرء هذه التحفظات أوأحاط الكلمة بسياق يجردها من ظلال البيئة الغربية. وخلاصة القول إن أمر اللغة اصطلاحي، وإن للكلمات أبعاداً اجتماعية ونفسية وراء معناها العجمي، وإن الاستعمال في سياق صحيح إذا أمدته قوة ثقافية يمكن أن يؤلف إلى الإسلام كلمة غريبة أويرد غربة كلمة كانت للإسلام.[1]

وهناك أيضاً، وجه مشابهة ونقاط التقاء، بين منهجية الترابي في التعاطي مع المصطلح الوافد وبين التيار الداعي إلى أسلمة المعرفة الإنسانية، وهوتيار عمره ما يقارب أربعة عقود، ويتمثل الشاغل الأساس له في إعادة تأويل المنظومة الغربية بحقولها كلها - الطبيعة والمجتمع والإنسان - وذلك لكي تتوافق مع الرؤية الإسلامية للحياة والكون والإنسان.[2]

إذن، تتلخص منهجية الترابي في التعاطي مع المصطلح الوافد، في مرحلتين: المرحلة الأولى هي مرحلة الإسلام المتيقظ بالأمس، سادتها أحوال الفتنة ومجاهدة الثقافي المتغلب الغازي، وفيها يجب على المسلمين الحذر وعدم تقليد المتغلب. والمرحلة الثانية وهي مرحلة الإسلام الناهض اليوم، يدعو فيها الترابي إلى استيعاب المصطلح الأجنبي، ومصادرته لصالح مبدأ إسلام الحياة لله رب العالمين، وربطه بمسألة التوحيد، ليناسب، بذلك ثقافة المسلمين. وإدراجه في سياق الدعوة للإسلام.

[1]- المصدر السابق، ص34.

[2]- انظر: مجدي عز الدين حسن، العقل الإسلامي المعاصر إلى أين؟ نحوخطاب ما بعد أصولي، دار نيبور، بغداد، ط1، 2016م، ص230-242.

ثالثاً: الموقف من الفلسفة الغربية

بداية، نشير إلى أن حسن الترابي لا يُرجع الفلسفة الأوروبية المعاصرة، من حيث التكوين والنشأة، إلى الفلسفة الغربية الوسيطة، تلك التي انتشرت داخل روما وبقيت داخل حدود الإمبراطورية الرومانية فحسب، بل يرى أن نشأة الفلسفة الأوروبية المعاصرة كان « نتيجة لتفاعل وتلاق مستمرين بين الفلسفة الرومانية التي دخلت على العرب وتجاوزتهم إلى الهند والصين وعادت مشبعة بتراث المشرق وبطبعات تحمل أفكاراً جديدة». وعلى ذلك، لا يرى الترابي أن الغرب يحمل تفرداً يميزه بثقافته الفلسفية، بل إن « كل المعارف التي بعثها الغرب كانت نتاج كسب مشترك متعدد الجهات»، وينطبق هذا الحكم، كذلك، على الغرب ما بعد عصر النهضة وثقافته وأفكاره وفلسفته وعلومه، فـقد عتمد في أخذها، اعتماداً كلياً، على المسلمين الذين كانوا موجودين في الأندلس، كدولة بكل ما تحمله من معان، أحيت لهم القديم وأهدت لهم الجديد، الذي دفع حركة أعظم حضارة في أوربا، شادت بودار النهوض الحضاري لأوربا الحديثة التي أخذت علاقاته مع العالم تأخذ صورة أخرى بدفع حركتها لنهل مكاسب حضارة المسلمين».[1]

ويكتب عن تأثر عصر النهضة الأوروبي بتراث المسلمين في العصور الوسطى، قائلاً: « كل ما بلغته أوروبا من نهضة في العلوم والفنون والآداب إنما كان بفضل ما تلقفته من المسلمين عن طريق الأندلس وصقلية الإسلامية، وهنا حدث أول حوار بين الإسلام والغرب قدم إسهاما عظيماً في خدمة النهضة الأوروبية. ولهذا فنحن ندعو لطرح الإسلام في الحوار مع الغرب على أنه دين أوروبي استوطن أوروبا ثمانية قرون، وحمل معه لغته العربية أيضاً».[2]

وأبعد من ذلك، لا يحبذ الترابي، ولا يؤيد، وجهة النظر التي تقول إن نشأة الفلسفة بالضرورة كانت في منطقة البحر المتوسط. ويذهب إلى أن وقائع التاريخ القديم تكذب ذلك، « فالفلكيات بدأت قبل المتوسط في مصر والسودان وحتى في أثيوبيا، وهناك فلسفة عريقة العهد أيضاً نشأت في الصين والهند، وألا يدري الآخرون الذين يدعون ذلك أن لقمان الحكيم كان سودانياً؟ وأنه تعلم حكمته من الله وعلمها للبشر؟ فالبحر المتوسط كان مجرد نقطة اتصال عالمية صبت

[1]- حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، الجزء الثاني، مجلة دراسات إفريقية، العدد 12، يناير 1995م. ص27.

[2]- حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، ص47.

عليها فلسفات ومعارف عديدة ومن جهات كثيرة، وذات هذه الحركة مثلتها أيضاً اللغة العربية من قديم الزمان حينما دخلت على اللاتينية واللغات الأوروبية وأورثتها كثيراً من الكلمات والمصطلحات والتعريفات، التي ما زال الكثير منها في تلك اللغات إلى يومنا هذا، وكذلك يمكن أن نقول إن الفلسفة اليونانية تحركت جنوباً ودخلت على المسلمين، فأورثتهم كثيراً من علم الكلام وأصول الفقه والمنطق الأرسطوطاليسي، فنحن كنا نتبادل هذه المعاني، لأننا كنا نعيش بعضنا مع بعض تواصلاً وتفاعلاً، مما أورث حياتنا الانفتاح والحضارة».[1]

وتحدث الترابي عن المصدر الديني بوصفه مصدراً، لأية فلسفة، ضمن مصادر أخرى، يكتب الترابي: « إن كل فلسفة، وإن أدعت لنفسها المنشأ الأرضي والإنساني أونظرت إلى الوجود المحض المنفصل عن الغيب، فهي في ظني تحكي عن دين منسي ومترسخ في الوجدان الفطري برواسبه العاطفية في تلك الأمة التي خرجت منها الفلسفة، ذلك أن معاني المثاليات عموماً هي محاولة للتعبير عن أشواق الغيب»[2].

رابعاً: نقد العقلانية الغربية

حدث الصراع في أوروبا (بين العقل والنقل) فانتصر العلم النقلي في أول الأمر، وفي النهاية انتصر العلم والعلماء، وهزموا أصحاب النقل، وكما يرى الترابي فإن هؤلاء بدورهم اغتروا وطغوا وتجبروا واستبدوا، وظنوا أنه بالعقل وحده يمكنك أن تضع نظاماً اقتصادياً وقطاعاً سياسياً، بل يمكنك أن تنشئ ديناً بالعقل وحده»[3].

مع الترابي يمكن أن نتحدث عن (عقلانية مؤمنة)، تذكرنا بذلك المبدأ الشهير الذي ساد في فلسفة القرون الوسطى (آمن كي تعقل، وأعقل كي تؤمن)، أي عقلانية مشروطة بدائرة الإيمان ومحدداتها. وداخل هذا المفهوم للعقلانية يتحدث الترابي عن حدود العقل التي يشتغل ضمنها، وداخل هذه الحدود يُعطى الأولية للعقل، ليتمكن هذا الأخير من تجديد مفرداته وكسبه. وأبعد من ذلك، يذهب الترابي إلى أن الغيب، على الرغم من كونه يقع فوق تصور العقل، فإننا كذلك

[1]- المصدر السابق، ص26.

[2]- المصدر السابق، ص26.

[3]- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1995م.ص15.

مهديون للانطلاق من العقل لنكشف كنهه وحقيقته.

يكتب الترابي: «اعتبار العقل الإنساني أساساً في منطقته التي تمكنه من تجديد مفرداته وكسبه، أما تلك المساحة التي فوق تصور العقل؛ أي الغيب، فإننا مهديون أيضاً للانطلاق من خلال عقولنا نحوها لنكشف وجودها حتى وإن عجزت عقولنا عن إدراك تفاصيلها، ذلك أن في مسألة الإيمان بالغيب يكفي أن يقول لنا فكرنا إن الغيب يمثل إمكاناتنا المحدودة لأننا لا نستطيع أن نعيش شمول الحس بالعلم الطبيعي وبالموجودات فكيف لنا أن ننكر ما وراء الحس؟ وإذا كان الحس لا يستطيع بلوغ الغيب لمحدوديته فإنه يستطيع إدراكه باكتشاف حقائق وجوده، وهذا ما يدفعنا إلى أن نكون عقلانيين في حركتنا نؤمن من خلال عقولنا ونفكر من خلالها أيضاً».[1]

يرفض الترابي الفصل بين الإيمان من جهة والعقل من جهة ثانية، ويرفض التمييز الذي أجرته الحداثة التنويرية بين مجال خاص وآخر عام، وإن الإيمان تنتهي حدوده خارج دائرة الخاص. ويستنكر النظرة للدين بوصفه مجرد حالة وجدانية إلهامية، ورأى أن هذه النظرة القاصرة للدين هي التي أدت إلى إدخال العقل في غيبوبة، وانعكست صورة هذه الغيبوبة على حركة الدين على الواقع، وعلى تيقن المسلمين للإيمان المنفعل بمناحي الحياة كافة. وفي ذات السياق، ينتقد مناهج التفسير التقليدية، قائلاً: « انفعل المفسر بثقافته الفقهية، فدار مع الأحكام العملية في آيات القرآن، وانحصر جهده وانقطع عن النظر الشامل للكتاب الذي جاء شاملاً موحداً لحياة الإنسان خاصة وعامة. وذلك لأن المجتمع ضل عن رشد الحياة العامة وعلاقاتها الاقتصادية والاجتماعية الكلية، وأخذ التدين يتركز على الحياة الخاصة، وعليها تركز همّ الفقهاء الغالب، وفرطت وحدة الحياة بالقرآن».[2]

وهكذا، فالترابي يدعوإلى إعادة تجديد الفقه والتاريخ الإسلامي وصياغته من خلال قراءة تاريخ الأنبياء الذين كانوا لا يفصلون في خطابهم للإنسان بين عقله وفكره ووجدانه، والوجدان نفسه، حسب الترابي: « ليس شيئاً بعيداً عن العقل، بل هو العقل الفطري الباطني الذي ينطلق فيه الإنسان من موقع طبيعته الإنسانية على خط البديهيات التي لا تحتاج إلى دليل، وهي تمثل

[1]- حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مصدر سابق الذكر، ص13.

[2]- حسن الترابي، التفسير التوحيدي، مجلة التأصيل، العدد الرابع، أبريل 1996م ص4.

جزءاً من الأسس التي ترتكز عليها حركة العلم لأنها تمثل حركة الشك عند الإنسان والتي لابد لمسيرتها من أن تصل إلى حالة اليقين أو الإيمان بمساعدة العقل وإلا بقي فكر الإنسان معلقاً لا يستطيع أن يرتكز على قاعدة راسخة من الاعتقاد أوالعلم»[1].

وخلاصة الأمر أن الترابي يرفض منطق الثنائية التي تعزل الدين عن الدنيا، ويرى أنها تتصل بالثنائية العازلة في مجال العلم بين المعرفة المستمدة من الوحي وتلك المكتسبة بشكل مباشر بواسطة التجربة والعقل. وهوالأمر الذي يؤكده بقوله: « ترد الثنائية العازلة بين الدين والدنيا في مجال العلم تمييزاً بين العلم المنقول عن الوحي أوالتراث الآخذ من الوحي والعلم المكتسب بالتجربة الإدراكية المباشرة والعقل الحر. ويقع التفريق من ثم بين علم ديني وعلم دنيوي. وكل ذلك مؤسس على مذهب الإشراك الذي أصاب الحياة الأوروبية بعلة الثنائية والتعددية في أصول توجهاتها وجانب مذهب التوحيد»[2].

أما فيما يختص بالعلم الطبيعي، فيرى الترابي أنه أيضاً معزول في إطار العقلانية الغربية عن مقاصد الدين، وغير مسخر لعبادة الله. ولذلك يدعو الترابي لتسخيره، قائلاً: « العلم الطبيعي ينبغي أن يسخر لعبادة الله، وإلا أصبح علماً شكلياً. ولقد تحدث القرآن وقرر: أن بعض الناس يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، فهم يعلمون قوانين الطبيعة علماً ظاهرياً، ولا يستخدمون تلك العلوم في الوصول إلى الله، ولا يتخذونها آية لعبادة الله»[3].

ولقد نهضت علوم الطبيعة قديماً لدى المسلمين، ولكن علماءهم لم يصلوها بتفسير القرآن ليبينوا كيف يخشى الله من عباده العلماء المتفكرون في ألوان الكون، وكيف تُسخر قوى الطبيعة بين المؤمنين ليزدادوا إيماناً وحمداً وترقياً بحياتهم عبادةً لله كما يقول القرآن. وكما يقول الترابي، فإن الابتلاء من بعد، يتمثل في الكيفية التي يتصرف بها الإنسان، ويسخّر تلك القوى الطبيعية عادلاً لا ظالماً، وشاكراً لا كافراً نعماه، يزداد عبادة وتقوى لله الحكيم القادر، لا يفتتن بأسرار الكون وقوانينه[4].

[1]- حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مصدر سابق الذكر، ص15.
[2]- حسن الترابي، قضايا التجديد نحومنهج أصولي، مصدر سابق الذكر، ص42.
[3]- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق الذكر، ص9.
[4]- انظر: حسن الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، مصدر سابق الذكر، ص22.

خامساً: نقد الشرك المادي والسياسي

يتحدث الترابي عن وجوه إشراك جديدة، كـ(الإشراك المادي) و(الإشراك السياسي)، تمثل، في نظره، تحديات جديدة لعقيدة المسلمين، تستلزم منهم، حسب ما يرى الترابي، مجابهتها بتوحيد وإخلاص الحاكمية لله.

من ناحية أولى، يتحدث الترابي عن (الإشراك المادي) في سياق الحديث عن التمتع المادي مقطوع الصلة عن الله كمقصد وغاية أخيرة. يكتب الترابي: « أصبحت النهضة الاقتصادية شعاراً موقراً في بلادنا. أصبحت هي الهم الأكبر لحكامنا وشعوبنا. فإلى أين تتجه النهضة؟! تتجه إلى المتاع الدنيوي وحسب، لا تتجه إلى عبادة الله سبحانه وتعالى. وفرة التسهيلات وطيب الحياة ليس موصولاً بشكر الله، والتقدم إليه تزلفاً وقربى. هذا التمتع المادي الصرف يقطع الإنسان عن الله، وهذا الإشراك الجديد من وجوه الإشراك التي تحدث عنها القرآن. وننظر اليوم فلا نجد أبداً كتاباً في العقيدة يتحدث عن هذا الإشراك الجديد ويعالجه»[1].

ومن ناحية ثانية، يوضح الترابي ما يقصده بالشرك السياسي، في الكلمات التالية: « يجابهنا شرك جديد هوالشرك السياسي، وهوأن يتخذ الناس آلهة من دون الله سبحانه وتعالى يتحاكمون إليها، ويتخذونها مصدراً للتشريع، وأهلاً للطاعة والتقليد، وأصلاً لوضع القوانين. هذا الشرك السياسي ليس في الفكر الإسلامي العقدي علاج له. ولذلك انبرت له أقلام مفكرين عقائديين مسلمين مهديين، منهم العالم الإمام المودودي والشهيد سيد قطب عليهما رضوان الله، فقد تحدثا عن حاكمية الله سبحانه وتعالى، وضرورة التوحيد في تلك الحاكمية»[2].

ومن مظاهر الشرك السياسي، أيضاً، عند الترابي، تلك التفرقة بين دين من جهة ودنيا من جهة أخرى. فهذا شرك أصاب الحياة الأوروبية بعلة الثنائية (دين-دنيا)، « وهذه الثنائية في توجيهات الحياة، قد يعبر عنها بالتمييز الاصطلاحي بين ما هو زمني وما هوأزلي في شؤون الحياة، أو بين ما هوعامي وما هومقدس. وذلك كله شائع في مصطلحات الأوروبيين التي أوحت بها تجربتهم الدينية، حيث فرقوا دينهم، وقسموا الحياة في مجال الحكم بين الخضوع لقيصر

[1]- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق الذكر، ص5.
[2]- المصدر السابق، ص21.

سلطان الأرض، والخضوع للكنيسة: ظل الله فيما يزعمون. كما قسموها في مجال المجتمع عامة، فقد حصروا الدين فيما يعني شؤون الفرد خاصة، مما يسود فيه حكم الوجدان ونية الإيمان. وعزلوا ذلك من الشؤون الاجتماعية العامة، سياسة أواقتصاداً مما يزعمون أنه يخرج عن خصوصية الأمر الشخصي، ويتصل بشأن الآخرين، وبالواقع الظاهر وبالنظام الموضوعي العام»[1].

وفي مواجهة وجوه الإشراك الجديدة، يرى الترابي العلاج يتمثل في:

أولاً: ضرورة تجديد الفكر العقدي الإسلامي، لأن الشرك في هذه المرحلة من مسيرة البشرية قد اتخذ مظهراً مختلفاً عن الوجوه القديمة للشرك التي استفاضت في بيانها كتب العقيدة.

ثانياً: مواصلة ما ابتدره أبو الأعلى المودودي وسيد قطب فيما يختص بحديثهما عن مفهوم (الحاكمية لله). ونجد أن الترابي قد سار في الدرب الذي خطه سلفه (المودودي وقطب)، فمشروع الترابي كله هو توحيد وإخلاص الحاكمية لله في مناحي الحياة وجوانبها المختلفة. يكتب الترابي: « يوحد القرآن هدى الإنسان في واقع الدنيا ويدعوه إلى إصلاح سيرته فيها على أساس الإيمان بالغيب الحق، يذكره بأصول الإيمان الفطرية، وبخواطر التفكر في مشاهد الكون المخلوق والتدبر في بلاءات الحياة وآيات الهدى الموحاة، وذلك ليمارس خياره الإيماني الحر، ويقدم عمله مؤدياً تكاليف ميثاق العبادة، متقياً فتن الإشراك بالله والغفلة عن مصائر المسؤولية الآجلة وإتباع هوى النفس»[2].

وفي كتاب (الحركة الإسلامية في السودان) يشير الترابي إلى أن « الشريعة في حقيقة معناها ليست قانوناً وحسب كما يتوهم الناس، بل هي تكليف شامل ونهج حياة فيه أحكام اعتقاد وعمل، ومن هذه قوانين تنفذها إجراءات السلطان وتعاليم تعرفها أعراف المجتمع وأخلاق يراعيها الوجدان المسلم»[3].

أما فيما يختص بالموقف من الديمقراطية، فنجد، ابتداءً أن الترابي يقر بأن الديمقراطية

[1]- المصدر السابق، ص63.
[2]- حسن الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، مصدر سابق الذكر، ص23.
[3]- حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، دار القلم، الكويت، د.ت، ص118.

بوصفها ممارسةً سياسية عرفها الغرب، مع الإغريق، منذ القرن الخامس قبل الميلاد، لكن وعلى الرغم من ذلك لم يتمكن الغرب من التأسيس النظري للديمقراطية إلا بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي[1]، فقد « تعلم الغربيون من (البيعة) عند المسلمين مسألة العقد الاجتماعي الذي تأسست عليه الديمقراطية، كما أنهم تعلموا من كتاب الشاطبي (أصول الفقه) مسألة الإصلاح الديني أوالبروتستانتي»[2].

ويؤكد ما سبق، في مقال له بعنوان: (الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم) بقوله: « بدأ فلاسفة الغرب يتحدثون عن العقد الاجتماعي أساساً للمجتمع السياسي الذي يتوالى فيه الشعب والسلطة. لكن التعاقد المزعوم لم يكن له ممارسة أو واقعة واقعية مثل البيعة والإمام في تاريخنا الإسلامي، بل كان نظرية وهمية لمحض تأسيس الفكرة الديمقراطية»[3].

ويسوّغ الترابي زعمه السابق كما يلي: « وكان ذلك الفكر قد عرف جوهر الديمقراطية أوحكم الشعب، يوم عرف المؤمنون الله سبحانه وتعالى، وعرفوا علوية شرعه، ثم عرفوا أنهم يستوون بعبادة الله، ويتولون الخلافة في الأرض، فما قرره سوادهم الأعظم صدوراً عن الإيمان بالشريعة كان أعلى مما يقرره فرد أوفئة من دونهم. فكان الإجماع عند المسلمين هو أصل السلطة الأرضية، وإن كان بإيمانهم يتبع الشريعة، وكان أصل العلاقات السياسية هوعهد الولاة بين جماعة المؤمنين، كما كان أصل إسناد السلطة لولاة الأمر هوعقد البيعة السياسية. هكذا سميت في القرآن والسنة والفقه، وكانت مختلف العقود في معاملات المجتمع إنما تقاس على عقد البيع أشهر العقود. ولعل هذا المفهوم وجد سبيله إلى الغرب، كما وجدت من المفهومات الإسلامية في الدين وفي السياسة وفي العلوم الطبيعية والاجتماعية سبيلها إلى الفكر الأوروبي»[4].

أما انتقادات الترابي لديمقراطية الغرب، فنجملها في الآتي: الغربيون ديمقراطيون داخل

[1]- يكتب الترابي: " كان كل الذي عرفه التاريخ الأول من الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة ممارسات سياسية لم يستوعبها تنظير دستوري إلا في نهاية القرون الوسطى، حيث اكتشف الفكر الأوروبي قاعدة دستورية يعبر بها عن أساس نظري للديمقراطية. وأحسب أنهم إنما تلقوا تلك النظرية التأصيلية للديمقراطية بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي". حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، السنة 8، العدد 75، مايو1985م. ص 12.

[2]- حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مصدر سابق الذكر، ص44.

[3]- حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، مصدر سابق الذكر، ص 13.

[4]- المصدر السابق، ص 13.

أوطانهم، أما خارجها فلا. يكتب الترابي معضداً هذا الرأي: « وحدة الجماعة في الديمقراطية الغربية محدودة بالعصبية الوطنية، ولذلك يمكن للوطني منهم أن يكون ديمقراطياً يعرف حرية أخيه في الوطن وكرامته وحرمته، ويؤمن بمشاركة شعب الوطن في السلطة، ولكن ما إن يتجاوز الحدود أويعبر البحار إلى أناس من غير بني وطنه، حتى ينكر كل حركة لابن المستعمرات ويستبد بشعبها استبداداً مطلقاً. ومعلوم كيف يعتقد الغربيون أن ديمقراطيتهم لهم دون سائر الأجناس، بل يرون أهل البلاد التي يدعونها بدائية متخلفة ليسوا أهلاً لأن ينعموا بفضائلها، وحينما يرونها تزدهر هناك على الرغم من ظنهم فإنهم لا يرضون أن تتجلى عن تعبير لإرادة الشعب غير ما يريدونه هم له، وعندها فهم الذين يحركون الانقلابات والمؤامرات العسكرية لتنقلب على مثل هذه الديمقراطية، وترد الأمور إلى النصاب الذي يوافق أهواءهم ومصالحهم ويمكن لهم علاقات الاستغلال الدولية».[1]

خلاصة وتقويم

1/ انتقد الترابي التسلط الفكري الذي مارسه الغرب على الغير، ومن ضمنهم المسلمون، والذي أدى إلى زعزعة ثقة المجتمعات المسلمة في تصوراتها الموروثة. وبالمقابل، دعا للخروج من إطار هيمنة الحضارة الغربية ووطأة قهرها الثقافي والإعلامي. ورأى أن تخلص المسلمين من هيمنة الغرب لا يتم إلا بعدم موالاة الغربيين، وأبنائهم المستغربين بالعالم الإسلامي بالقدر نفسه، من جهة أولى. وبالإيمان العميق بالقيم الدينية والإنسانية والحضارية للإسلام، من جهة ثانية. هذان العاملان إن تحققا، في نظره، فسيدفعان بالعالم الإسلامي، إلى المضي قدماً في طريق نهضته اعتماداً على مقوماته الحضارية وقيمه الدينية.

2/ ينبه الترابي على ضرورة إعادة النظر في الكيفية التي يتعاطى بها المسلمين مع المصطلح الوافد من الغرب. خاصةً، وأن هذا المصطلح المنقول، وما يعلق به من معانٍ وظلال، قد لا يتناسب وثقافة المسلمين. وقدم، من جانبه، منهجية للتعامل مع المصطلح الوافد، أجملناها في مرحلتين: المرحلة الأولى، أسماها الترابي بمرحلة الإسلام المتيقظ، وهي تشير إلى حال الفتنة ومجاهدة الثقافي الغازي المتغلب، ويجب على المسلمين، في هكذا حال، أن يأخذوا

[1]- المصدر السابق، ص 33.

حذرهم ويجتنبوا التلبيس والانصياع للقيم المتمكنة للبيئة الثقافية المتغلبة، والمرحلة الثانية، ويسميها الترابي بمرحلة الإسلام الناهض اليوم، والتي رأى الترابي أنه يسودها حال، لا ضير فيه، من الاستعانة بالمصطلح الوافد، وإدراجه في سياق الدعوة للإسلام، ولفه بأطر التصورات الإسلامية حتى يسلم لله.

3/ رفض الترابي الفصل بين الإيمان والعقل، ورفض التمييز الذي أجرته الحداثة التنويرية بين مجال خاص وآخر عام. واستنكر النظرة للدين بوصفه مجرد حالة وجدانية إلهامية، تنتهي حدوده خارج دائرة الخاص، ورأى أن هذه النظرة القاصرة للدين هي التي أدت إلى إدخال العقل في غيبوبة، وانعكست صورة هذه الغيبوبة على حركة الدين في الواقع، وعلى تيقن المسلمين للإيمان المنفعل بنواحي الحياة كافة. ورفض منطق الثنائية التي تعزل الدين عن الدنيا، ورأى أنها تتصل بالثنائية العازلة في مجال العلم بين المعرفة المستمدة من الوحي وتلك المكتسبة بواسطة التجربة والعقل. أما فيما يختص بالعلم الطبيعي، فرأى الترابي أنه أيضاً معزول في إطار العقلانية الغربية عن مقاصد الدين، وغير مسخر لعبادة الله.

4/ تحدث الترابي عن وجوه إشراك جديدة، كـ(الإشراك المادي) و(الإشراك السياسي)، تمثل، في نظره، تحديات جديدة لعقيدة المسلمين، تستلزم منهم، حسب ما يرى، مجابهتها بتوحيدٍ وإخلاص الحاكمية لله. ومن مظاهر الشرك السياسي، عند الترابي، تلك التفرقة بين دين من جهة ودنيا من جهة أخرى. فهذا شرك أصاب الحياة الأوروبية بعلة الثنائية (دين- دنيا). وفي مواجهة وجوه الإشراك الجديدة، رأى الترابي العلاج يتمثل في ضرورة تجديد الفكر العقدي الإسلامي، ومواصلة ما ابتدره أبوالأعلى المودودي وسيد قطب فيما يختص بحديثهما عن مفهوم (الحاكمية لله). ونجد أن الترابي قد سار في الدرب الذي خطه سلفه (المودودي وقطب)، فمشروع الترابي كله هو توحيد وإخلاص الحاكمية لله في كافة نواحي الحياة وجوانبها المختلفة.

5/ أما فيما يختص بالموقف من الديمقراطية، فنجد، ابتداءً أن الترابي يقر بأن الديمقراطية بوصفها ممارسة سياسية عرفها الغرب، مع الإغريق، منذ القرن الخامس قبل الميلاد، لكن وعلى الرغم من ذلك لم يتمكن الغرب من التأسيس النظري للديمقراطية إلا بأثر الاتصال بالفقه

الإسلامي السياسي، فقد تعلم الغربيون من (البيعة) مسألة العقد الاجتماعي الذي تأسست عليه الديمقراطية، كما أنهم تعلموا من كتاب الشاطبي (أصول الفقه) مسألة الإصلاح الديني أوالبروتستانتي. ورأى أن التعاقد المزعوم في الغرب لم يكن له ممارسة واقعية مثل البيعة والإمام في تاريخنا الإسلامي، وكذلك الإجماع عند المسلمين هوأصل السلطة الأرضية، وكان أصل العلاقات السياسية هوعهد الولاة بين جماعة المؤمنين، كما كان أصل إسناد السلطة لولاة الأمر هوعقد البيعة السياسية. ولعل هذا المفهوم وجد سبيله إلى الغرب، كما وجدت من المفهومات الإسلامية في الدين وفي السياسة وفي العلوم الطبيعية والاجتماعية سبيلها إلى الفكر الأوروبي. والغربيون، في نظره، ديمقراطيون داخل أوطانهم، أما خارجها فلا يمارسون الديمقراطية.

6/ على الرغم من الإسهام النظري للترابي في مضمار التأصيل للديمقراطية، فقد سقط سقوطاً شنيعاً، على مستوى التطبيق، وهنا تبرز بروغماتية الترابي بوصفه سياسياً، دخل في المعترك السياسي من باب الديمقراطية والثورة على الأنظمة العسكرية والشمولية في الستينيات من القرن العشرين، إلى مدبر ومنظر لنظام شمولي قبيح، ما يزال يحكم السودان منذ العام 1989م وإلى يومنا هذا. فالتجربة السياسية للترابي بوصفه أميناً عاماً للجبهة الإسلامية القومية في السودان، وتحديداً في العهد الديمقراطي الثالث في السودان (1985-1989م)، تفضح كيف تعاطى مع الشأن السياسي بانتهازية وميكافيلية، فقد كان جل همه منصباً في الكيفية التي تضمن وصول حزبه للسلطة، وبأي طريقة، حتى ولوكان الثمن أن يدوس على مبادئ الديمقراطية ويركل قيمها، وهوما فعله، حينما انقلب على الديمقراطية الثالثة في العام 1989م. وهذا أمر مثير للسخرية، فالترابي نفسه الذي مجد قيم الشورى والديمقراطية في كتاباته، قام بانتهاك الديمقراطية وبشدة، وبالتالي فمن غير اللائق أن يتشدق بما لم يلتزم به.

أضف لذلك، أن الترابي في العام 1998م، وحينذاك كان يشغل منصب الأمين العام للمؤتمر الوطني الحزب الحاكم في السودان، صك مصطلحاً جديداً، وهو(التوالي السياسي) الذي أراد من خلاله إبدال مفهوم التعددية الديمقراطية بـ(التوالي السياسي)، وهوبذلك يكون قد مارس نوعاً من التعمية لمفهوم راسخ واضح في الثقافة المعاصرة كالديمقراطية.

7/ ختاماً، الترابي في نظر بعضهم مفكر ضلّ طريقه إلى السياسة، وعند بعض آخر سياسي

ضل طريقه للفكر! وعلى أي حال، نجد أن المسار السياسي للرجل صرف أنظار معارضيه السياسيين عن إسهاماته في مجال التجديد والفكر الدينيين. من جانبنا، حاولنا في هذا المقال أن نوضح الإسهام الفكري للدكتور حسن الترابي فيما يختص بجزئية محددة هي تلك المتعلقة بالموقف من الغرب في مشروعه الفكري. وأتبعنا في سبيل ذلك منهجية، قاربت هذه المسألة من منظور يصلها بالمحور المركزي الذي انتظم حوله فكر الترابي المتمثل في تجديد الفكر الإسلامي، والذي احتل فيه مفهوم التوحيد المركز الرئيس، بحسبانه يقدم رؤية شاملة للوجود والحياة، لم تفصل بين المنقول والمعقول، بل استوعبت كليهما في إطار منهجي واحد، الأمر الذي مكنه من توليد فقه للتدين، يكيف الحياة العامة في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية.

المصادر والمراجع

1/ حسن عبد الله الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، السنة 8، العدد 75، مايو1985م.

2/ حسن عبد الله الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1995م.

3/ حسن عبد الله الترابي، المرأة بين الأصول والتقاليد، مركز دراسات المرأة، الخرطوم، 2000م.

4/ حسن عبد الله الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، دار الساقي، بيروت، ط1، 2004م.

5/ حسن عبد الله الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، الجزء الثاني، مجلة دراسات إفريقية، العدد 12، يناير 1995م.

6/ حسن عبد الله الترابي، أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب، مجلة دراسات إفريقية، العدد 10، ديسمبر 1993م.

7/ حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، دار القلم، بيروت، د.ت.

8/ حسن عبد الله الترابي، تجديد أصول الفقه حوار مع الدكتور حسن الترابي، في: مقاصد الشريعة، تحرير وحوار عبد الجبار الرافعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2002م.

9/ حسن عبد الله الترابي، التفسير التوحيدي، مجلة التأصيل، العدد الرابع، أبريل 1996.

10/ حسن عبد الله الترابي، قضايا التجديد نحومنهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية.

11/ مجدي عزالدين حسن، العقل الإسلامي المعاصر إلى أين؟ نحوخطاب ما بعد أصولي، دار نيبور، بغداد، ط1، 2016م

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أومصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

الذات والغير

محمد رضا زائري

الذات والغير

بين المفهوم الكلّي والمفاهيم الفرعية

محمد رضا زائري[*]

تتناول هذه المقالة عرضاً تحليلياً لثنائية الأنا والآخر أو الذات والغير، وما تفرَّع من هذا المفهوم الكلّي من مفاهيم أخرى في حقل الفلسفة وعلم الاجتماع والفكر السياسي. لقد سعى الباحث إلى الإضاءة على ثمانية مفاهيم تؤلِّف على جملتها البناء المعرفي للذات والغير في كل ما يتصل بالاجتماع الإنساني والحضاري.

أما هذه المفاهيم فهي: الأنا ـ الشخصي ـ الذات ـ الأنا والأنت ـ الآخر ـ الغيريّة الهوية ـ الاختلاف.

المحرر

1 - مفهوم الأنا

تدلّ كلمة الأنا على الذّات..وهي بالمعنى المباشر تدلّ على الشّخص بجميع لواحقه وأعراضه.. أمّا بالمعنى الفلسفي فتدلّ على جوهر الذّات..أي ما يبقى منها حين نستثني اللّواحق والأعراض.. وبالتّالي يتحدّد الأنا تبعاً لتصوّر ماهيّة الذّات الإنسانيّة..لهذا نجد أنّ فلسفة الوعي تحدّد الأنا بالوعي مثلما يقول ديكارت: «النّفس التي أنا بها ما أنا» أي أنّ إنيّته تكمن في النّفس، أوفي الأنا المفكّر. وتحيل الأنا أيضاً إلى حامل التّمثّلات.. ومثلما ذهب إلى ذلك إيمانويل كانت، فقد عدّ الأنا يمثّل شرط الوحدة والتّأليف بين الحدوس والإدراكات في الوعي.

---

*ـ أستاذ جامعي وباحث في علم الاجتماع الديني ـ إيران.

يقول كانت : «إنّ الأنا المفكّر يرافق بالضّرورة كلّ تمثّلاتي». وفي علم النّفس التّحليلي الأنا هومنطقة من الجهاز النفسي للشخص، كل شخص.

2 - معنى الشخص

الشخص هوالتمثيل الموضوعي للأنا. أي إنه المصداق الواقعي لمفهوم الِأنا. وتعبير الشخص يدل على الكائنات العاقلة. وكما تدل عليها طبيعتها كغايات في حد ذاتها لا يمكنها أن تستخدم ببساطة كـ (وسائل). نميّز الشخص من الشيء حين نغني الكائنات التي يرتبط وجودها بالطبيعة، والتي ليس لها إلا قيمة الوسائل. وفي حين أن الاشياء هي غايات ذاتية الأشخاص هم (غايات موضوعية) فإن وجودها له غاية في حد ذاته، ولا يكون مطلقاً وجودها بوصفها وسيلة بسيطة. فإن خدم الشخص أوخُدِم فيجب ألا يستعبد شخصاً آخر. أساس الواجب هوالشخصية التي ترفع الإنسان الى ما فوق نفسه لتجعل منه هدفاً غائياً وعضواً في مملكة الغايات. في هذه المملكة كل شيء له قيمة نسبية (كرامة) كقيمة مطلقة[1].

فالذي له كرامة هوأعلى من أي سعر ولا يقبل أن يضاهيه شيء. وحدهما الأخلاق والإنسانية (كونها جديرة بالأخلاق) لهما كرامة. وجوهر الشخص هي الشخصية و(الشخصية) ليست شيئاً آخر سوى (الحرية).

وهكذا يميز كانت ما بين الاستعداد للبهيمية على أنها شخصية نفسية، وبين الاستعداد للإنسانية بوصفها شخصية استعلائية وعاقلة، وكذلك الاستعداد للمسؤولية على أنها شخصية أخلاقية. فالأول يوافق الموضوع التجريبي وتعريف الطبيعة الحيوانية. ولكي نتمكن من تكوين الإنسانية بالمعنى الحصري للكلمة يستلزم شرطاً له الثاني الذي يوافق الموضوع الاستعلائي ولكن في الواقع فإن الثلاث الذي يوافق الأخلاق يعطينا جوهر الشخص. في الحقيقة إذا كان مخلوق الأنا لا يُعطى لنا عن طريق علم النفس وإن كانت عبارة (أنا أفكر) بقيت وحدة صورية، فما ذاك إلا لأن جوهر الذاتية، يكتمل كإرادة وكمسؤولية عن الذات.

ولئن كانت الطبيعة الحيوانية لا تكفي لتحديد جوهر الإنسان فإن الإنسانية والعقلانية لا

[1]- إيمانويل كانت : أسس ميتافيزيقا الأخلاق.

تستوفيه كذلك الأمر. والسبب أن هذا الجوهر يشتمل على موضوع أخلاقي يذهب الى ما بعد حدود ذاته أي الشخصية، وهوما يجعل الإنسان قادراً على الترفع إلى ما فوق نفسه في السلوك الأخلاقي ويجعل العقل خارقاً للطبيعة.

3 - مفهوم الذات

ذات الانسان هي انعكاس لكل ما بداخل الأنا؛ وهي تمثل وجهة صاحبها في الحياة وقدراته وطموحاته. أي إنها تمثل نظرة الإنسان عن نفسه وقدراته ومهاراته. وذات الإنسان هي نتاج الخبرات التي يمر بها. **فالذات**هي الطابع الخاص للإنسان ومستوى الأداء يتحدد مع مدى تأثره بالبيئة المحيطه به. بمعني آخر، هي اعتقاد الشخص المكوِّن عن نفسه أوتقييمه لنفسه من حيث إمكانياته ومنجزاته وأهدافه ومواطن قوته وضعفه وعلاقاته بالآخرين ومدى استقلاليته واعتماده على نفسه. والذات تتشكل تلقائياً نتيجة لعلاقة الفرد بالمجتمع والبيئة. ولقد ظهرت الكثير من النظريات المختلفة التي تحاول فهم الإنسان عن طريق تصور عامل مساعد داخلي يتوسط بين داخل الإنسان وخارجه، فظهرت مفهومات العقل والأنا والذات، وكما ظهرت فكرة الذات في مجال علم النفس وخصوصاً عند وليم جيمس وسماها الأنا العملية، وهي مجموع ما يمتلكه الإنسان أوما يستطيع أن يقول إنه له مثل :-

جسمه، سماته، قدراته، ممتلكاته المادية، أسرته، أصدقاؤه، ومهنته الخ...

وفي علم النفس الحديث تطور مفهوم الذات وأصبح يعني جانبين:

- **الذات بوصفها موضوعيةً** أي معرفة الفرد لذاته وتقييمه لها، **والذات بوصفها عملية** أي حركة، وفعلاً، ونشاطاً، ومجموعة من النشاطات والعمليات العقلية كالتفكير والإدراك والتذكر. كما يلعب مفهوم الذات دوراً محورياً في تشكيل سلوك الفرد وإبراز سماته المزاجية، فكل منا يسلك الطريقة التي تتفق مع مفهومه عن ذاته، فإذا كان مفهومي عن ذاتي أنني رزين ووقور فمن الصعب توقع أن يصدر عني سلوك يختلف عما تفرضه الرزانة، وما يفرضه الوقار، وإذا كان مفهومي عن ذاتي أنني مريض ضعيف البنية فأغلب الظن أنني لن أشارك في أنشطة تتطلب كفاءة بدنية أوجهداً جسمانياً، وإن مفهومنا عن ذاتنا يحكم سلوكنا بشكل واضح سواء كان هذا المفهوم صحيحاً أوخاطئاً.

ويعرِّف عالم الاجتماع جورج ميد الذات بأنها مفهوم ديناميكي وقيم الإنسان يستخدمها لسلك طريقه، وهذه القيم لا تقتصر فقط على الجسم، بل على ما يدخل الإنسان من مجالات مادية ومعنوية. أما نظرية كارل روجرز: فتفيد بأن الذات تشكيل منظم ومرن، ويتكون من إدراكات الفرد الخاصة وقدراته هو، وتقوم نظريته على عاملين، وهما الظاهرية والكلية، ولقد وضع روجرز لنظريته عدة نقاط منها: أن الفرد يعيش في مكان متغير فيدرك ذلك. تفاعله مع العالم الخارجي يتوقف على تلك الخبرات. يكون تفاعل الفرد مع المحيط بشكل منتظم. يتسابق الفرد في إثراء خبرته وتطويرها. من أهداف سلوك الفرد إشباع حاجاته. سلوك الإنسان تحركه عاطفة، وشدتها تعتمد على سلوكه. نظرية سينج وكومبز: استخدمت بهذه النظرية المجال الظاهري للفرد، بحيث تحدد سلوكيات الإنسان بالمجال الظاهري الحي.

4 - مفهوم الأنا والأنت عند بوبر

طبقاً لما جاء في نظرية الفيلسوف الألماني مارتن بوبر (1878 - 1965). فالعالم ذوطبيعة مزدوجة. وذلك لأن موقف الإنسان مزدوج بسبب ثنائية الكلمات الأساسية، الكلمات – المبادئ التي من شأنه أن يتلفظ بها. يقول بوبر في هذا المجال: «إن أساسات اللغة ليست كلمات معزولة، بل إنها مجموعات من الكلمات [كلامنا لفظ مفيد] [1].

واحدة من هذه الأسس في اللغة هي العبارة المركبة «أنا – أنت» والمجموعة الأخرى هي «أنا – ذلك» وفيها يمكن أن نستبدل بـ «ذلك» «هو» و «هي» من دون أن يتغير المعنى.

الموضوعة الشاملة لفلسفة بوبر التي عبرَّ عنها في أهم أعماله، الأنا والأنت Ich und Du، كانت حوارية ووجودية؛ وذلك على الرغم من أن هذا الكتاب يتطرق إلى العديد من الموضوعات المهمة الأخرى، كالوعي الديني والحداثة ومفهوم الشر والتربية والقيم وتأويل الكتاب المقدس.

ففي مؤلَّفه المذكور يعرض بوبر مفهومه للوجود الإنساني، المستوحى جزئيًّا من فويرباخ وكيركِيغارد، معمقًا هذا المفهوم من خلال شرح فلسفته لثنائية الأنا–أنت والأنا–هوالمعبِّرة

[1] - مارتن بوبر – أنا وأنت – ترجمة: علي محمود مقلّد – دار المعارف الحكمية – بيروت – 2010 – ص 19.

عن مختلف أشكال الوعي والتفاعل والوجود التي يتعامل الفرد من خلالها مع الآخرين، سواء كانوا بشرًا أو أيَّ شيء آخر. فمن خلال هذا الثنائي الفلسفي (أي «الأنا-أنت»)، يتطرق بوبر إلى المنظور المعقد لوجود الإنسان أي لـ»وجوديته». فالشخص، كما يعبرٌ عنه بوبر، يتفاعل دومًا، وبطرق شتى، مع العالم المحيط؛ لذا فإن «الأنا-أنت» هي تلك العلاقة التي تؤكد ما هومتبادل و«كلاني» holistic بين كائنين: أي إنها مقاربة عملية تنطلق من واقع أن الكائنات تلتقي عمليًّا خلال وجودها الفعلي والموضوعي دون أيِّ إعداد مسبق فيما يخص تلك العلاقة التي لا دور فيها حتى للخيال؛ ما يجعلها، بحسب بوبر، واقعية وتفتقد لأيِّ بنيان ذهني لأنها تعبرٌ عن المواجهة اللامتناهية والكونية بين الأنا والأنت. وهذه العلاقة، على الرغم من عدم إمكان البرهان عليها كحدث (بمعنى عدم إمكانية قياسها)، هي واقعية، ومن الممكن إدراكها حسيًّا، كما هي في الحياة اليومية حال العلاقة بين عاشقَين أوبين مُشاهد وهرة أو كاتب وشجرة أومسافرين في قطار، حيث تكون علاقة الأنا ـ أنت عمليًّا تعبيرًا عن التلاقي والحوار والتفاعل. وأيضًا وخاصةً ـ وهوالأهم في ما سبق ـ هوأن بوبر ربط علاقة الأنا ـ أنت هذه بعلاقة الإنسان بالخالق، لأن الطريق الأوحد لتفاعل الإنسان مع الألوهة هي من خلال تفاعُله مع ذاته من خلال الآخر.

ونشير هنا إلى أن علاقة (الأنا ـ هو) مختلفة، وفق منظور بوبر، عن علاقة الأنا-أنت: ففي علاقة الأنا ـ أنت يلتقي الكائنان، بينما في علاقة الأنا ـ هو فإنهما قد لا يلتقيان في هذه اللحظة الراهنة. وبالتالي، فإن علاقة الأنا ـ هو إنما تواجِه علاقة الأنا ـ أنت كمفهوم أوكفكرة. فهذه وليدة العقل والخيال وما ينجم عنهما من مفاهيم؛ وهذا ما ينفي عن علاقة الأنا ـ هو، بحسب بوبر، صفتَها الحوارية المتبادلة dialogue ليجعل منها مجرد خطاب أحادي إلى الذات monologue. وهكذا تتأرجح حياة الإنسان، بحسب بوبر، بين هذين المفهومين، أي الأنا ـ أنت والأنا ـ هو، وهي العلاقة السائدة حاليًّا في عالمنا التي هي أساس جميع مشكلاته ومسبِّبها.

لقد أصبحت عبارة بوبر»أنا- أنت» التي بها يشير إلى أهمية العلاقة بين الذات والأخرى، عبارة شائعة إلى حد الابتذال. ولكن بعض الأفكار التي تنطوي على أبعاد من الغنى والعمق

لا يمكن للعبارات الطنانة المبتذلة أن تقضي عليها بيسر، وهذه العبارة «أنا - أنت» هي من جملة هذه العبارات التي تصمد في وجه الابتذال. يقول بوبر: «في البدء كان العلاقة الشخصية»، و«كل عيش أوحياة حقيقية إنما هوعيش وحياة بالعلاقة الشخصية». وعبارة «أنا - أنت» وما تنطوي عليه من صلة وترابط، من أشد العبارات الإنسانية أصالة وعمقاً. فهي ليست عبارة تتألف من كلمتين الواحدة منها متصلة بالأخرى، بل إنها عبارة تسبق في مغزاها الكلمتين، فإن الشخصين،أنا وأنت، يصدران عن العلاقة بينهما، ولا يمكن للشخصين أن يكونا شخصين من دون علاقة وترابط.

ولكن هناك عبارة أخرى جوهرية أصيلة وهي عبارة «أنا - وشيء آخر» عبارة لا مناص منها ولا مجال لإغفال أمرها. «لأن الإنسان لا يستطيع العيش من دون هذا الشيء الآخر، كذلك من يعيش مع هذا الشيء الآخر، ويكتفي بالعيش معه، ليس إنساناً بمعنى الإنسان». ومصدر هذا البلاء هو أن ضغط الحياة وكابوسها، لاسيما في المجتمع الجماهيري، يدفعان بالمرء لاعتبار الفرد «شيئاً آخر» لا لاعتباره أنه «أنت» أنت الذات. ورؤيتنا الإنسانَ الآخر أنه شيء هو أمر يقضي عليه، ويقضي على ذواتنا. لأن «الأنا» في العبارة «أنا - أنت» شخص قادر على العلاقات الشخصية والمحبة وعلى بلوغ الذات. أما «الأنا» في العبارة» أنا والشيء الآخر» فلا تنطوي على علاقات إنسانية بل إنها دون مستوى الإنسانية.

5 - مفهوم الآخر

كلمة «آخر» وإن كانت تدخل عليها «ال» التعريف فهي في أصل معناها صيغة «أفعل» (أأخر) من التأخر، أي المجيء بعد... فهي لا تفيد الضدية وإنما تقال «لأحد الشيئين» (هذا باب، وهذا باب آخر)، وفيها معنى الصفة والنعت كما في مرادفها «غير». وكلمة «غير» نفسها من الألفاظ الموغلة في الإبهام لأن معناها لا يتضح إلا بما تضاف إليه، وهي لا تستفيد التعريف من المضاف إليه إلا عندما تقع بين ضدين مَعْرِفتين مثل قولنا: «رأيت العلم غير الجهل». أما في الأحوال الأخرى فتبقى نكرة مبهمة، في معنى الصفة والبدل مثل قولك: «رأيت سيارة غير سيارتك». فكل سيارة أخرى هي غيرها. وقد تستعمل لإفادة الكثرة مثل قولك: «قرأت هذا الكتاب غير ما مرة»، أي أكثر من مرة واحدة. وفي جميع الأحوال تفيد

ما يعبر عنه بـ «الغيرية» (مصدر صناعي من كلمة غير) بمعنى مطلق الاختلاف، ولا تفيد الضدية بالضرورة، فتقول: «القمح غير الشعير»، لمجرد المغايرة، كما تقول: «البياض غير السواد» للضدية.

والفرق بين لفظ «آخر» ولفظ «غير» عند اللغويين العرب أن الأول منهما يفيد استثناء الشيء من جنس ما تقدمه كقولك «رأيت رجلاً وآخر معه»، فـ «آخر» هنا من جنس ما تقدم (=الرجل) ولا يمكن أن يكون امرأة أوصبياً أوحيواناً الخ... وذلك على العكس من كلمة «غير» التي تفيد مطلق المغايرة فتقول «رأيت رجلا وغيره»، وهذا «الغير» قد يكون رجلاً مثله وقد يكون صبياً أوامرأة أوكائناً آخر.

يرتبط مفهوم الآخر ارتباطاً تكاملياً بمفهوم الهوية. فالهويات تتكون نتيجة لعبة الاختلاف، وهذا يعني على أساس اختلافها عن الهويات الأخرى، فتفترض أن لها معنى إيجابياً من خلال ما تستبعده. إذاً فقضية الآخر هي موضوعة ظلية في الخطابات المعاصرة حول الهوية، فيما يتعلق بكل من الهوية الفردية وتكوين الذات (في التحليل النفسي بالتحديد) والهويات الجمعية (في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية). فالآخر هوما يروغ من شعورنا وتعرفنا، وهوما يكمن خاج عام «ثقافتنا» وجماعتنا. فهواللا ذات واللا نحن. إذاً كيف نتوافق مع واقعية آخر الآخرية، مع الغيرية، والغريب، والمجهول؟ كيف نهتم بالتعرف المزعج فعلاً إلى أهمية الآخر لمن هو«نحن»؟

الحقيقة أن وجود الآخر هوواقع غامض في الجوهر ومربك. فمن ناحية، يثير الآخر المخاوف والقلق. «ما من شيء يخيف الإنسان أكثر من لمسة المجهول». فهناك تخوف مما يمكن أن يفعله الآخر بنا، مما إذا كنا سنبقى بعد تلك المواجهة مع المجهول. ومن ناحية أخرى، هناك إحساس عميق بأننا نحتاج الى الآخرية أيضاً. إذ ألا يمكن أن يكون هنالك عالم لا يشوبه اختلاف - عالم تسود فيه المشابهة مع الذات - عالم لا يُطاق؟ الآخر ضروري للتغيير والإبداع من أجل الوجود في العالم (سواء أكان ذلك في التحول الجمعي أم التغير الفردي). إذاً فالآخر هوسبب وموضوع للمشاعر والمواقف والأفكار التي تمتاز باستواء الأضداد[1].

[1] - طوني بينيت - مصدر سابق - ص 43.

في النقاشات الثقافية المتأخرة، صُرِف الانتباه إلى الجانب المخيف في علاقتنا بالغير، تلك العلاقة التي تقترن بالاستجابات العنصرية والمرتهبة من الأجانب. يسلط ونيليوس كاستورياديس (على نحوجذري جداً) الانتباه على واقعة مؤلمة: «إن العجز الواضح عن تكوين الذات كذات للمرء من دون استبعاد الآخر... إنما هوقرين بالعجز الواضح عن استبعاد الآخرين من دون الانتقاص من قيمتهم، ومن ثم كرههم» (Castoriadis، 1997: 17) وفي عملية وجود الآخر، تُسلط مشاعر السخط والعدوانية والكراهية على من يُعتبرون أشخاصاً غرباء أوثقافات غريبة على نحو خطير.

وهكذا تدخل «النحن» من خلال استقطاب جذري في مواجهة خصامية مع من أصبح آخرنا المخيف الكريه. وكانت قضية الاهتمام الخاص بالدراسات ما بعد الاستعمارية الطريقة التي تكوّن بها «الغرب» في مقابلة مع «شرق» متخيل (أي مقولة تشمل كلاً من «الشرق الأوسط» و«الشرق الأقصى»). وقد تعلق الاهتمام بالكيفية التي تمكن بها هذا المنطق الاستقطابي للاستشراق من أن ينطوي على تشويه أساسي لسمعة الآخر الشرقي. فوصفت الثقافة «الشرقية» بأنها ثقافة تابعة، واعتبرت رجعية وغير عقلية، قياساً بالحداثة والتنوير الغربيين. ولهذا فهي مرهوبة ومكروهة أيضاً، نتيجة لهذه الخصائص السلبية والناقصة المتخيلة. ولم يكن الموقف الصليبي بعد عام 2001 من الولايات المتحدة نحوما كان يتخيل أنه آخر «محور الشر» سوى آخر الأحداث في ملحمة تاريخية ما زالت متواصلة.

6 - مفهوم الغيريّة

«الغيرية» في اللغة العربية تعني: تباين الهوى، وتمايز الذات عن دونها، والمتغير من المشخصات ما تختلف بعض أجزائه عن بعض، وهي خلاف الأنانية، والغيرية اصطلاحاً Alterite Alterity: ما يخص الآخر دون الأنا. والأنا هوالذات المفكرة، والموضوع هوالآخر، وهي بخلاف «الأثنينية»: لأن الأثنينية هي كون الطبيعة ذات وحدتين، ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أووحدات. والغيرية Altruisme عند الاخلاقيين والاجتماعيين هي الإيثار، أي تضحية المرء بمصالحه الخاصة في سبيل الآخرين.

أما الغيريّة في معناها الإجرائي عند بوحديبة فتعني: قبول الذات لغيرها، وتحاور الأنا مع

الآخر شريطة ألا يحاول أحد منهما الإطاحة برصيفه أويسعى إلى الفناء فيه، ويقتضي ذلك وجود جدلية واعية تعمل على التأليف بين المتباينين والحد من مواطن التعارض للحيلولة بين تصارعهما، فالذات - عند مفكرنا - هي الأنا المبدعة التي تنتقي من الأغيار كل ما يعنيها على اليقظة والصحو والرقي والتقدم ويبعدها عن الغفلة والمحووالجمود والتخلف، وليس بالأمر الغريب في الفكر العربي الإسلامي انتحال المجددين بعض الاصطلاحات الاجتماعية أوالسياسية أوالنفسية أوالفلسفية، وبلورتها في سياق فلسفي للتعبير عن وجهتهم ورؤيتهم الخاصة، ونذكر من هذه الأنماط: فلسفة الذات لمحمد إقبال، والشخصيانية لمحمد عزيز الحبابي، والجوانية لعثمان أمين، والتعادلية لتوفيق الحكيم.

أما الغيريّة بوصفها مفهوماً أنثروبولوجياً فلا يمكننا التأصيل لها إلا على وجه الترجيح؛ وذلك لأن جذورها متغلغلة في الثقافة المصرية والهندوسية والصينية وغيرها من الثقافات العريقة التي رفضت مظاهر العنصرية كلها ورغبت في التسامح الديني والفكري.

وإذا ما انتقلنا إلى الفكر الإسلامي وجدنا مفهوم الغيريّة قد تطور فيها تبعاً لمتغيرات الأركيولوجية الثقافية للخطاب. فقد طرحه فلاسفة المشرق والمغرب خلال مناقشتهم قضية التوفيق بين النقل والعقل، والشريعة، والحكمة، على اعتبارها جدلية بين الحكمة الإلهية التي تبنتها الذات المسلمة، والحكمة الفلسفية التي ابتضعتها الأنا من الأغيار، وظل هذا الطرح سائداً في كتابات رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد فارس الشدياق وغيرهم من رواد النهضة الإسلامية الذين حاولوا التأليف بين المشخصات الإسلامية والفكر الوافد من الغرب، ثم تطور هذا المفهوم في أحاديث الأفغاني ومحمد عبده ومدرسته خلال المطارحات التي حفل بها الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حول الأصول الإسلامية والمدنية الغربية، ثم شغل به حل رواد التنوير في النصف الأول من القرن العشرين خلال مثاقفاتهم حول قضايا: القديم والجديد، والتراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة، ثم طرح في الربع الأخير من القرن العشرين في كتابات المجددين المعاصرين بمسميات عديدة: الإسلام والغرب، الأنا والآخر، ثم الغيرية. أما في الفكر الأوروبي المعاصر فقد ظهر مفهوماً واصطلاحاً في كتابات معظم الوجوديين الفرنسيين والألمان ولا سيما سارتر وهايدغر، وكذا

في كتابات فلاسفة السياسة واللغة والدين، من أمثال: ريمون آرون، وحنا أرندت، وأشعيا برلين، ومارتن بوبر، وبول تلش، ومرسيا إلياد، وناعوم تشومسكي، وهوجي بابا، روبرت بانج، وأيمن سيزار، وإدوارد سعيد، ذلك فضلاً عن كتابات الساسة المستشرقين من أمثال: فرانسيس فوكوياما، صموئيل هنتكون وفريتس شتيبات. وقد قدّم المتأخرون هذا المفهوم خلال مناقشتهم لقضية صراع الحضارات والعولمة، وتأثر المفكرون المعاصرون في المغرب العربي بهذه الأطروحات وأدرجوا مصطلح الغيريّة في مصنفاتهم، أما المفكرون المصريون والشاميون فما برحوا يستخدمون مصطلح الإسلام والغرب، والأنا والآخر، للتعبير عن مفهوم الغيرية[1].

من المرجح كثيراً أن الغيريّة من دون أن نتكلم هنا على معناها الأخلاقي ـ تتطابق مع نماذج عديدة: أولاً نموذج الحد الأعظمي في القسم المنتشر من الرصيد الجيني (ويعادل الشرح البيولوجي ـ الاجتماعي)، ثانياً نموذج ثبات التفاعلات بين شتى وظائف الاستجابات ومقاومتها الاضطرابات بواسطة عدد من الطفرات (نموذج التنسيقات التي توصل مصالح الأفراد إلى حدها الأعظمي، لا بل نموذج التعاون الذي يبلغ بالمصالح الجماعية حدها الأعظمي، ويستطيع الأفراد أن يتعرفوا إلى أنفسهم فيها حين يكونون قادرين على تصورها.

إن هذا النموذج حتى، ولواقتصر على نوع من الحدود الأعظمية التي يطرحها النموذج البيولوجي - الاجتماعي، لا يبقى صالحا إلا في غياب شرح آخر أكثر دقة، في استنباط «الشرح الأفضل». في هذا النموذج، كما رأينا، نرضى حين نثبت أن الفروق بين نوعين من التمازج التي يصل أحدها إلى الحدود الأعظمية حين يعاد انتاج نشر الرصيد الجيني، مقارنة مع النموذج الآخر، يمكن إقامة علاقة ترابطية بينها وبين قاعدتين من قواعد التصرف الاجتماعي. ولكن لا تتوافر لدينا أية آلية نستطيع أن نشرح كيف يمكن أن تبنى هذه القاعدة السلوكية، ولا إلى أية درجة يؤثر تطبيقها الفعلي (الذي قد يبتعد كثيراً عن القاعدة) في التكاثر في الظروف التاريخية والبيئية التي حدثت فعلاً، ننتقل من الارتباط إلى الشرح فقط حين نرى أن التكاثر الجيني هو بالذات آلية تخضع لقوانين إحصائية ولكن من دون أن نعلم حقاً ما إذا

[1] - راجع: عصمت نصار - الفلسفة الغيريّة في الفكر الإسلامي المعاصر - دفاتر فلسفية - العدد 13 - القاهرة - 2004.

كانت التصرفات المختلفة التي هي موضع هذا الارتبط يمكن أن تُشرح بالجينات. ونعلم أننا حين ننتقل من الجينية إلى النمط الظاهري السلوكي، تبقى أشياء وأشياء علينا اكتشافها. إذن تقدم البيولوجيا الاجتماعية أحد النماذج الإطارية الممكنة للربط بين الجينات والسلوك الاجتماعيين، ولكن يبقى علينا أن نجري مجمل عملية إثبات الصدق[1].

7 - معنى الهويّة

تُعرفُ الهويّة في اللّغة بأنّها مُصطلحٌ مُشتقٌّ من الضّمير هو؛ ومعناها صفات الإنسان وحقيقته، وأيضاً تُستخدمُ للإشارةِ إلى المَعالم والخصائص التي تتميّزُ بها الشخصيّة الفرديّة،[2] أمّا اصطلاحاً فتُعرفُ الهويّةُ بأنّها مجموعةٌ من المُميّزات التي يمتلّكها الأفراد، وتُسهمُ في جعلهم يُحقّقون صفة التفرّد عن غيرهم، وقد تكون هذه المُميّزات مُشتركة بين جماعةٍ من النّاس سواء ضمن المجتمع، أوالدّولة. ومن التّعريفات الأُخرى لمصطلحِ الهويّة أنّها كلُ شيءٍ مُشترك بين أفراد مَجموعةٍ مُحدّدة، أوشريحة اجتماعيّة تُسهمُ في بناءِ مُحيطٍ عامٍ لدولةٍ ما، ويتمُّ التّعاملُ مع أولئك الأفراد وفقاً للهويّة الخاصّة بهم[3].

تُقسمُ الهويّة إلى مجموعةٍ من الأنواع، ويُسهمُ كلُّ نوعٍ منها في الإشارةِ إلى مُصطلحٍ، أوفكرةٍ مُعيّنة حول شيءٍ ما، ومن أهمّ أنواع الهويّة.

الهويّة الوطنيّة: هي الهويّةُ التي تُستخدَمُ للإشارةِ إلى وطن الفرد، والتي يتمُّ التّعريفُ بها من خلال البطاقة الشخصيّة التي تحتوي على مجموعةٍ من المعلومات والبيانات التي يتميّزُ فيها الفرد الذي ينتمي إلى دولةٍ ما.

الهويّة الثقافيّة: هي الهويّةُ التي ترتبطُ بمفهومِ الثّقافة التي يتميّزُ فيها مُجتمعٌ ما، وتعتمدُ بشكلٍ مُباشرٍ على اللّغة؛ إذ تتميّزُ الهويّة الثقافيّة بنقلها لطبيعة اللّغة بوصفها من العوامل الرئيسة في بناءِ ثقافة الأفراد في المجتمع.

الهويّة العُمْريّة: هي الهويّةُ التي تُسهمُ في تصنيفِ الأفراد وفقاً لمرحلتهم العُمْريّة، وتُقسَمُ إلى الطّفولة، والشّباب، والرّجولة، والكهولة، وتُستخدَمُ عادةً في الإشارةِ إلى الأشخاص في مَواقفَ مُعيّنة، مثل تلقيّ العلاجات الطبيّة.

[1] - طوني بينيت - لورانس غروسبيرغ - ميغان موريس - مفاتيح اصطلاحية جديدة - مصدر سابق - ص 48.
[2] - موقع المعاني، "معنى الهوية"، المعاني، اطّلع عليه بتاريخ 3-11-2016. بتصّرف.
[3]- محمد جماعة (23-9-2012)، «الهوية المتعددة الأبعاد"، المشهد التونسي، اطّلع عليه بتاريخ 3-11-2016. بتصّرف.

ثمة مجموعةٌ مِنَ الحالات التي قام عالم النّفس أريكسون بصياغتها حول المفهوم العام للهويّة، وتُقسَمُ إلى أربعِ حالاتٍ؛ وهي[1]:

تحقيق الهويّة: هي إدراك الأفراد الهويّة الفرديّة الخاصّة بهم، والتي تهدفُ إلى تقدير الذّات، واحترام الصّفات الشخصيّة، وزيادة الإنتاجيّة العامّة في المجتمع.

تعليق الهويّة: هي مُعاناة بعض الأفراد أزمةً في هويتهم الفرديّة؛ إذ يفقدون أيّة قدرة في التعرّفِ إلى الهويّة الخاصّة بهم بسبب تعرّضهم لاضطراباتٍ نفسيّة.

انغلاق الهويّة: هي حالةٌ تُصيبُ الأفراد حين يتمُّ فرضُ بعض الأشياء عليهم، مثل: نوع الملابس، أوالتخصّص الدراسيّ، أوموعد النّوم، ممّا يُؤدّي إلى انعدام شعورهم بالهويّة الخاصّة بهم.

تفكّك الهويّة: هي حالةٌ تنتجُ من ضعفٍ في فهمِ الهويّة؛ وتنتجُ من تعرّضِ الأفراد للاضطهادِ والظّلم النّاتج من سوء المُعاملة، خصوصاً في مَرحلةِ الطّفولة، ممّا يُؤدّي إلى تفكّك الهويّة.

الى ذلك توجدُ مجموعةٌ من العوامل التي تُؤثّرُ في بناءِ الهويّة عند الأفراد؛ ومن أهمها[2]:

المجتمع: هوأولُ العوامل المُؤثّرة في بناءِ الهويّة؛ إذ يُسهمُ المجتمع في بناء هويّة الأفراد وتشكيلها بناءً على طبيعةِ البيئة المُحيطة بهم، ويتأثّرُ الأفراد بسلوكيّات الأجيال السّابقة لهم سواءً في العائلة، أوالحيّ، أوالمجتمع عموماً، وتُسهمُ في بناءِ الهويّة الفرديّة الخاصّة بهم، ومُساعدتهم على فهمها بطريقةٍ أوضح.

الانتماء: هوالارتباطُ بالمكان الذي يعتمدُ على دورِ الهويّة في تعزيز مفهومه؛ إذ ينتمي الفردُ للدّولة التي يعيشُ فيها، ويعدُّ مواطناً من مواطنيها، ولهُ حقوقٌ وعليه واجبٌ تنظّمها أحكامُ الدّستور، وعليه، فإنّ الهويّة عبارةٌ عن وسيلةً للتّعزيزِ من هذا الانتماء عند الأفراد، والجماعات.

[1] - مؤسسة لجان العمل الصحي، "مفهوم الهوية"، مؤسسة لجان العمل الصحي، اطّلع عليه بتاريخ 3-11-2016. بتصّرف.
[2] - ورشة الموارد العربية، "البحث عن الهوية"، ورشة الموارد العربية، اطّلع عليه بتاريخ 3-11-2016. بتصّرف.

مفهوم الاختلاف

يحصر أبوهلال العسكري أنواع «الاختلاف»، والفرق بينها كما يلي. يقول: «الفرق بين الاختلاف والتفاوت أن التفاوت [...] هوالاختلاف الواقع على غير سنن (=على غير نظام)، وهودال على جهل فاعله»، بينما الاختلاف يكون «على سنن واحد». ومرجعيته في ذلك قوله تعالى: «**ما ترى في خلق الرحمان من تفاوت**»[1] من جهة، وقوله: «**وله اختلاف الليل والنهار**»[2] من جهة أخرى[3].

كما يميز الاعوجاج من الاختلاف: فـ «الاعوجاج من الاختلاف ما كان يميل إلى جهة ثم يميل إلى أخرى، وما كان في الأرض والدين والطريقة فهوعِوج مكسور الأول (= بكسر العين)، تقول في الأرض عِوج وفي الدين عِوج مثله. والعَوج بالفتح ما كان في العود والحائط وكل شئ منصوب». والاختلاف قد يكون في المذاهب وقد يكون في الأجناس: فـ «الاختلاف في المذاهب هوذهاب أحد الخصمين إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، والاختلاف في الأجناس امتناع أحد الشيئين من أن يسد مسد الآخر. ويجوز أن يقع الاختلاف بين فريقين وكلاهما مبطل كاختلاف اليهود والنصارى في المسيح»، فهم جميعا على خطأ بالنسبة لما يقرره القرآن.

«والفرق بين المختلف والمتضاد أن المختلفين [هما] اللذان لا يسد أحدهما مسد الآخر في الصفة التي يقتضيها جنسه مع الوجود كالسواد والحموضة، والمتضادان هما اللذان ينتفي أحدهما عند وجود صاحبه إذا كان وجود هذا على الوجه الذي يوجد عليه ذلك، كالسواد والبياض. فكل متضاد مختلف وليس كل مختلف متضاداً، كما أن كل مختلف ممتنع اجتماعه وليس كل ممتنع اجتماعه متضاداً، وكل مختلف متغاير وليس كل متغاير مختلفاً، والتضاد والاختلاف قد يكونان في مجاز اللغة سواء، يقال: زيد ضد عمروإذا كان مخالفاً له.

[1] - سورة الملك، الآية 3.

[2] - سورة المؤمنون، الآية 80.

[3] - الإسلام والغرب – الأنا والآخر – تأليف جماعي – الشبكة العربية للأبحاث والنشر – بيروت 2009 – ص 17.

والفرق بين التنافي والتضاد أن التنافي لا يكون إلا بين شيئين يجوز فيهما البقاء، والتضاد يكون بين ما يبقى وبين ما لا يبقى.

والفرق بين الضد والترك أن كل ترك ضد وليس كل ضد تركاً، لأن فعل غيري قد يضاد فعلي ولا يكون تركاً له».

التغاير، التفاوت، الاختلاف، الاعوجاج، امتناع الاجتماع، التضاد، التنافي... تلك هي درجات «الغيرية» في الحقل البياني العربي كما يحددها أبوهلال العسكري، وذلك في مقابل درجات «المثلية» التي يجعلها تمتد من مطلق «الشبه» إلى الشبيه والمثل والند والمُشاكِل والنظير والمتفق والعديل والمساوي والمماثل.

فيما يلي نعرض لخمسة محاور للاختلافات في المجتمعات الإنسانية:

أولاً: الاختلافات المتصلة بالموقع الجغرافي: وهي مجموع فوارق لغوية مقرونة بمناطق أو بلدان معينة.

ثانياً: الاختلافات المتصلة بالانتماء الاجتماعيّ: كثيراً ما نتمكن من تحديد «الوسط الاجتماعي» الذي ترعرع فيه شخص ما أوعاش فيه استناداً إلى الطريقة التي يعبر فيها عن نفسه.

ثالثاً: اختلافات متصلة بالتعاقب الزمنيّ: يمكن دراسة اللغة من منظور تعاقبي لرسم صورة عن تطورها مع الزمن. يظهر هذا التطور أيضاً في سياق دراسة تزامنية حين يتعين علينا أن نأخذ في الحسبان طريقة تعبير الأفراد الذين ينتمون الى أجيال مختلفة[1].

رابعاً: الاختلافات المتصلة بمجال استعمال اللغة: تشكل الدراسة الاصطلاحية، أي دراسة المصطلحات، مجالاً علمياً قائماً في ذاته، ذلك لأن المعاجم الاصطلاحية تشكل كليات معجمية تقيم علاقات معقدة مع المعجم العام. كما أن أي دراسة اصطلاحية لا يمكن فصلها عادة عن الدراسة المعمّقة لمجال النشاط المعنيّ بها (كالمعلوماتية، والكيمياء،

[1]- **Alain Polguère، L'exicologie et sémantique lexicale: Notions fondementale press de l"umiversité de montréal، 2003. P90.**

والجراحة، والصيدلة، والهندسة المدنية...الخ).

خامساً: الاختلافات المتصلة بنمط الاتصال: وبالأخص هنا التمييز بين الشفهي والكتابي. ومن الممكن أيضاً دراسة حالات استعمال أنماط الاتصال الخاصة على غرار المحادثات الهاتفية وتبادل الرسائل الإلكترونية..الخ[1].

إن هذه الجولة البانورامية على المفاهيم التي مرَّ ذكرها، لا تعني إقفال الباب أمام مفاهيم إضافية تتعلق بقضايا الذاتية والغيرية. ففي عصرنا الحالي اجتهادات وتأويلات شتى حول هذه القضايا حفلت بها العلوم الإنسانية في مجال علم الاجتماع والسياسة وعلم النفس وعلوم التواصل ناهيك عما ينتجه الفكر الفلسفي في أزمنة العولمة المعاصرة.

[1]- 14 - IPID. P 93.

فضاء الكتب

الذات عينها كآخر

الفصل المستحيل بين الأنا والغير

خضر إ. حيدر

وحدة التجربة الفلسفية

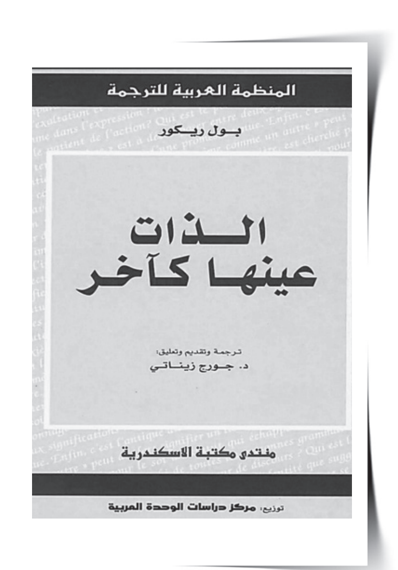
كشف المحجوب من عيوب الحداثة

خضر إبراهيم

"الذات عينها كآخر" للفيلسوف الفرنسي بول ريكور

الفصل المستحيل بين الأنا والغير

خضر إ. حيدر



حين صدرت ترجمة كتاب الفيلسوف الفرنسي الراحل بول ريكور (1913-2005) في العام نفسه الذي توفي فيه، أي في صيف العام 2005، كان النقاش حول الكتاب قد بلغ ذروته في فرنسا وأوروبا والأميركيتين. وكما صرَّح الكثير من النقاد والمتابعين لأعمال ريكور فإن كتابه «الذات عينها كآخر» (Soi – meme comme un autre) شكل منعطفاً في السجالات الفكرية والفلسفية حول قضية الأنا والآخر.

في العالم العربي نال هذا الكتاب اهتماماً ملحوظاً لدى النخب الفكرية والأكاديمية بعدما سبق أن تُرجم عدد من فصوله الى العربية في بلدان المغرب العربي ومصر ولبنان.

يتناول الكتاب الذي قام بترجمته البروفسور جورج زيناتي أستاذ الفلسفة الغربية في الجامعة اللبنانية مجموعة من القضايا الفلسفية التي تركزت حول الذات والغير وطريقة معالجتها في الفكر الغربي الحديث.

وقد اندرجت هذه القضايا ضمن عشر دراسات تم ترتيبها على شكل فصول وهي كالآتي:

«الشخص» والإحالة المعينة للهوية، مقاربة دلالية – التلفظ والذات الفاعلة المتكلمة: مقاربة تداولية – علم دلالة للعمل من دون فاعل حقيقي- من العمل إلى الفاعل الحقيقي – الهوية الشخصية والهوية السردية – الذات والهوية السردية – الذات والاستهداف الأخلاقي – الذات والمعيار الأخلاقي الواجبي – الذات والحكمة العملية: الاقتناع – نحو أي أنطولوجيا؟

يحتل كتاب «الذات عينها كآخر» موقعاً مميزاً بين كل مصنفات ريكور إذ إنه نشر سنة 1990 أي إنه جاء في مرحلة متقدمة من عمر المؤلف، وقد شاءه بحسب اعترافه هو نفسه بمنزلة تتويج لفلسفته،

وجردة كاملة لما كان قد صنفه. والكتاب يعود من جديد إلى المشكلة التي شغلت الفكر الغربي وكانت وراء كل سجالاته السابقة مع الآخرين وهي مشكلة الذات، والذات الفاعلة، التي كان البنيويون الفرنسيون قد أنكروا وجودها. والذات هنا ستقوم مع ريكور كما يقول زيناتي في مقدمته برحلات جديدة وستزور بقاعاً لم تقم بارتيادها سابقاً لتخرج مرة أخرى منتصرة ولو نسبياً».

ثلاثة مقاصد

انطلق ريكور في مؤلفه المذكور من ثلاثة مقاصد لتحديد العلاقة بين الذات والآخر، وهي:

1 - أولوية الوساطة التأملية على الوضعية المباشرة للذات التي يعبر عنها بصيغة المتكلم مثل «أنا أفكر» و«أنا موجود»... الخ. ويجد هذا المقصد مرتكزه في نحواللغات الطبيعية التي تسمح بوضع تقابل بين «الذات Soi» أنا Je». وبطبيعة الحال، فإن هذا المرتكز يتخذ أشكالاً مختلفة بحسب الخصوصية النحوية لكل لغة، ذلك أن قواعد نحواللغات تختلف فيما بينها، على الرغم من الترابطات العامة التي قد نجدها بين ألفاظ مثل Soi الفرنسية وself والإنجليزية وselbst والألمانية وse والإيطالية وmimisma الإسبانية [ذات» العربية].

2 - أما المقصد الثاني، فيتعلق بالتمييز بين معنيين للفظة «هوية identité»، إذ تفيد الشيء نفسه أوعينه وأيضاً المطابق أوالشبيه لهذا الشيء.

ويتخذ مفهوم الهوية، بناء على ذلك، صيغتين، هما:

- الهوية- المماثلة L'identité، إذ تتعرف الذات إلى مثيلها داخل فئة أوطبقة أوعرق [الهوية المغربية أوالأمازيغية مثلاً].

- الهوية – الذاتية identité – ipsé التي تختلف فيها الذات عن باقي الذوات الأخرى، بما فيها تلك المنتمية إلى فئتها أوعرقها، فهي إذن تحدد تفرد الذات وتميزها Individuation de sujet.

هكذا، تحيل مسألة الهوية إلى جدلية تكون فيها الذات بوصفها شبيهاً مخالفة للذات هويةً متفردةً.

3 - يشكل المقصد الثالث تتمة للثاني من منطلق أن الهويتين معاً تتفاعلان مع مفهوم الغيريّة altérité؛ لأن الهوية الجماعية التي تتماثل فيها الذوات [فئوياً وعرقياً] تواجه هويات جماعية مغايرة، كما أن الهوية الذاتية تسمح بإبراز جدلية العلاقة بين الذات وآخرها L'autre que soi. لذلك، فنحن حينما نتحدث عن الهوية الذاتية نستدعي غيريّة الآخر إلى درجة يستحيل معها التفكير في الواحدة من دون الأخرى. وبهذا المعنى، نتحدث عن الذات كآخر.

استحالة فصل الذات عن الآخر

لا يمكن – كما يقول ريكور – فصل الذات عن الآخر «لأن استقلاليتها وثيقة الصلة بالعناية بالقريب وبالعدالة التي تريد أن ينعم بها كل واحد. إذ عن طريق الفعل والإرادة الحرة تتمكن «الذات القادرة» من مواجهة الشر والظلم، وتسعى الى التعايش مع الآخر داخل مؤسسات عادلة تضمن للجميع الكرامة والحرية، وذلك أبرز تجلٍّ للأخلاق العملية اتي دعاها ريكور بـ «الإتيقا الصغرىpetite éthique la ()». وتقوم هذه الأخلاق على ثلاث دعامات، وهي: الذات والغير والمدينة. فالذات لا تقوم لها قائمة من دون احترام الآخر ضمن تبادلات يغمرها التعاطف والاهتمام والتعاون والمحبة، لأن طرفي العلاقة يشكلان غايتين في ذاتيهما – بالمعنى الكانطي للكلمة – ويمكن تأويل هذا الوضع «باعتباره صيغة عامة لعلاقات المواطنة داخل دولة الحق». إن الآخر لا يشكل الوجه المقابل للذات، بل يندرج ضمن التشكيلة الحميمية لمعناها. وتتجلى هذه العلاقة «الحميمية» عبر العناية والمودة والاحترام، أي عبر التبادلات العاطفية والاجتماعية التي لا يمكن تحقيق العدالة داخل المجتمع من دونها.

ويمكن اختزال هذه التبادلات في مفهوم أساسي هو: الصداقة. فلكي يكون المرء «صديق نفسه (ami de soi) – حسب تعبير أرسطو– عليه ان يرتبط بعلاقة صداقة مع الغير؛ لأن صداقة الذات هي تعاطف ذاتي (auto-affeection) وثيق الصلة بالتعاطف مع ومن أجل الآخر كصديق. وبهذا المعنى تمهد الصداقة للعدالة كفضيلة «من أجل الغير» [وهذا تعبير آخر لأرسطو].[1]

منذ المقدمة يخبرنا المؤلف بأن الكوجيتوالديكارتي الواثق من نفسه الذي ظن أنه قد ترسخ وكان قادراً على تأسيس ذاته بذاته قد أذله نيتشه وحوله إلى مجرد وهم. فأين تكمن حقيقة هذا الكوجيتو، هذا الأنا أفكر الذي يحتوي الذات؟ يسارع الفيلسوف إلى إقامة تمييز مهم سيكون محور كتابه هوالتمييز بين هوية ذاتية تتغير وتبقى في الوقت عينه محافظة على ذاتها على الرغم من مرور الزمان بطريقة الوفاء للوعد المقطوع، وبين هوية ثابتة لا تتغير ليست هي الذات، بل ما يسمى بالإنكليزية the same التي تتميز عن the self. هذه الهوية التي يمكن تسميتها بالفرنسية بالتعبير le meme أوmemete يمكن أن ندعوها بالعربية العين أو ما هوعينه أو العينية، وهي أقرب إلى مفهوم الجوهر الذي لا يتغير بل يظل محافظاً على ما هوعليه، على الرغم من مرور الزمان، وهاتان الهويتان تنتميان إلى حالين مختلفتين من الوجود، إذ إن الهوية الثانية تنتمي بالأحرى إلى عالم الأشياء التي هي بتصرفنا ويمكننا أن نستعملها كما نشاء، في حين أن الهوية الذاتية تنتمي إلى الوجود الذي لا يستطيع إلا أن يثير الأسئلة حول وجوده.

في الفصلين الأول والثاني يخصص ريكور جهده حول اللغة، ويبدأ بمقاربة دلالية للغة، ويناقش

[1] - عز الدين الخطابي – علاقة الذات بالآخر بين المنظورين التأويلي والتفكيكي – نشرة «رؤى تربوية – المغرب. راجع

هنا أساساً ستراوسن الذي ينطلق من وجود الأجساد، ويرى أن الفاعل مجرد أحد الأشياء التي نتكلم عليها، ويلغي الأحداث الذهنية والتصورات والأفكار. مرة جديدة نحن أمام تحليل لساني ينكر وجود ذات فاعلة، فيرد ريكور بأن كل ما يفعله ستراوسن هنا هو اللجوء إلى الهوية عينها، إلى ما هومتجمد خارج الزمان، ويهمل الهوية الذاتية التي تتصف بالقدرة على استعمال اللغة والتغير مع الزمن. أما الفصل الثاني فهومكرس لمقاربة تداولية للغة، ويناقش المؤلف أفعال الخطاب عند أوستن وسيرل. مرة ثانية نحن أمام تحليلية تخفي الذات المتكلمة، وتنسى أن داخل كل جسد هناك جسد خاص، جسد ينتمي إلى حلقة ما يخصني أنا بالذات.

في الفصلين الثالث والرابع يتابع ريكور مناقشة الإنسان بما هوحضور فعال في الوجود. يناقش هنا كل من أ.أنسكومب ثم دافيدسون. وهما يشددان على ما يدعوانه الحدث، وبين كل أحداث العالم، أي ما تقع فيه، يشدد التحليل على ما يستحق أن يسمى عملاً. كل حدث هو واقعة مستقلة يمكن وصفها منطقياً في حد ذاتها من دون اللجوء إلى مفهوم الفاعل.

تبعاً لهذا التصور عن الإنسان الفعال يثير الفيلسوف الفرنسي مسألة الهوية الشخصية التي تنطلق من نواة ثابتة تصاحب الذات في الزمان، وتصبح هوية سردية أي قصة ذلك الذي يقدر أن يروي قصة حياته بأكملها، فينسقها ويدخل إليها عناصر خيالية كي تصبح أقرب إلى الاستيعاب هنا يحصل ديالكتيك بين الهوية الذاتية والهوية العينية، هوية الثبات وعدم التغيير. الطبع هنا هوالذي يرافق الهوية الذاتية على أنها هوية عينية، إذ إنه الأمر الوحيد الذي يبقى قدراً لا يتغير على مدى حياة بأكملها. هذه الهوية السردية تشكل الجسر الذي سيصل الإنسان المتكلم والفاعل المتألم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل تبعة عمله، لذا فإن الدراسات الثلاث التي تؤلف هذا الكتاب ستشكل بالضبط الفلسفة الأخلاقية عند ريكور، أي هذه الفلسفة التي تلتقي الآخرَ القريب والآخرَ البعيد الذي هوالغريب.

الغاية الأخلاقية في فكرة ريكور

يقيم ريكور حواراً متجدداً مع أرسطو وخصوصاً كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس الذي عرفه العرب في العصر الوسيط تحت اسم نيقوماخيا، في كل تحليله لهذه الرغبة في الحياة الجيدة الطيبة، وهي قائمة على غائية هذه الرغبة الأصلية. ولكي نرى مدى صلاحية مثل هذا الهدف لا بد له من مواجهة مع أخلاق الواجب التي كان كانت بطلها.

فكرة العلاقة بالآخر، صاغها كانت هكذا: «افعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك، كما في شخص غيرك، كغاية دائماً، وفي الوقت نفسه، لا مجردَ وسيلة البتة». إن فكرة الانسان كغاية في حد ذاتها تضيف شيئاً مهماً إلى فكرة احترام الآخر ورعايته، كما كانت الحال في الأخلاق. فما تريد

واجبية كانت أن تشدد عليه هنا هو قضية العنف في العلاقة بالآخر، هذا العنف المتأتي أصلاً من إرادة الاستغلال المحفورة في بنية التعامل الإنساني. إن ما كان في الأخلاق رعاية قائمة على احترام الآخر يصبح، هنا مع الواجبية، هذا الواجب الأخلاقي الذي يقينا من السقوط في عنف الاستغلال سواء بالتهديد بالعنف أواللجوء إليه.

أما العيش مع المجموعة كلها في مؤسسات عادلة فإنه يأخذنا بعيداً في شتى نظريات إقامة العدالة، بل يقودنا إلى الولوج في السياسة، وما يمارسه البشر من عنف بعضهم تجاه بعض. يناقش ريكور مطولاً نظرية العدالة عند الأميركي رولز ويتوقف عند إشكالية رفع الظلم عن الناس وإرادة الإنصاف القائمة على النظريات التعاقدية، غير أن كل هذه النظريات تفترض مسبقاً وجود القاعدة الذهبية القائلة «لا تفعل مع الآخرين ما لا تريد للآخرين أن يفعلوه معك»، وقد جاءت عند كانت في واجبياته على النحو الآتي: «فعل كما لو كان على قاعدة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون كلي للطبيعة».

غير أن واجبية كانت تصطدم هنا بواقع حيرة الإنسان وفي ظروف لا تعود الأخلاق الواجبية الشكلية الكانطية تفيد كثيراً، ذلك أن الوضع البشري هو في عمقه الأخير وضع مأسوي. هنا يفرد ريكور في كتابه فاصلاً يكون بمنزلة تمهيد أواستراحة أو دورة عند الأب، ويهدي هذا الفاصل المتعلق بالطابع المأسوي للوجود لابنه أوليفييه الذي كان قد انتحر. يلجأ ريكور إلى تحليل تراجيديا أنتيغوني التي كانت أشهر مصنفات اليوناني سوفوكلس، قبل أن تأخذ مكانها تراجيديا أوديب ملكاً بسبب فرويد. إن الوضع البشري كما تظهره المسرحية هنا هو أن الإنسان يتعلم دوماً بعد فوات الأوان، بعد أن تكون المأساة قد جرفته، وحين يصبح فطناً حكيماً يكون قد أضاع حياته.

جوهر الهوية

في موضوع الهوية يقول ريكور «حين اخترت عنوان الذات عينها كآخر أردت أن أدل على نقطة تلاقي المقاصد الفلسفية الرئيسة الثلاثة التي تحكمت في صياغة الدراسات التي تؤلف كتابه هذا.

المقصد الأول هوالتأكيد على أولية التوسط التفكري ويعني بالتوسط التفكري (médiation reflexive) المنطقة المعرفية والتي ينفسح فيها المجال أمام الفكر من أجل أن يعتني بالآخر عناية لا محل فيها للإجحاف. وكما يقول دارسو ريكور إن هذه النظرية بالذات تكتسب أهمية قصوى في فلسفته بل تكاد تختصرها في الوضع المباشر للذات الفاعلة كما يُعبِّر عنها بصيغة المتكلم المفرد «أنا أفكر» «أنا أوجد». هذا القصد الأول يجد دعماً له في نحواللغات الطبيعية، حين يسمح هذا الأخير بإقامة التعارض بين الذات والأنا.

فكلمة تفكرية اشتقت من كلمة «réflexion» التي تعني أمرين في آنٍ: الانعكاس أولاً والتفكير

ثانياً، لذا كان الحذر ضرورياً في الترجمة. والتفكري مفهوم مركزي عند ريكور ولا يعني التأمل النظري المحض، بل هذا المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها، عن طريق التساؤل عن الأسس التي تقوم عليها، لأنها غير قادرة على الاستناد إلى يقينية مطلقة.« التفكرية تدعو الذات والآخر والكوجيتو إلى المرور عبر الطريق الطويلة التي يمر عبر توسط الغير، والغير هنا هو عالم الرموز والإشارات التي تأتي الذات الفاعلة من العلوم الأخرى، وخاصة العلوم الإنسانية، مثل الألسنية والتحليل النفسي. الأولوية إذا هي لهذا التوسط وليس لغرور الأنا التي كانت تظن أنها قادرة على تأسيس ذاتها بذاتها. وهذا ما قاد ريكور الى اتخاذ موقف وسط في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، فلقد كانت هناك فينومينولوجيا هوسرل المفرطة في التشديد على الأنا، وكان هناك سارتر مع وجوديته، وقد اعتبر هوسرل أستاذه عظّم الأنا؛ أي أقصى الدرجات. وكانت الذات هي المنتصرة، ثم كانت البنيوية مع كل من يدور معها أوحولها من الفلاسفة وهم كثر، من فوكو إلى ألتوسر الى دريدا، وقد أعلنوا جميعاً موت الذات ونهاية المؤلف لصالح البنية. أما ريكور فقد وقف موقفاً وسطاً. الذات لم تمت ولم تستطع كل المعطيات الموضوعية أن تمحوها، ولكنها في الوقت عينه لم تعد كما كانت، لأنها قبلت أن تتطعم بمعطيات العلوم الحديثة. الذات التي عظمها كوجيتو ديكارت وسحقتها تفكيكية نيتشه خرجت جريحة فقط، وقد تخلت عن حقيقتها المطلقة لتقبل بتواضع حقيقتها الذاتية التي مرت عبر معمودية الغير، التوسط هو إذاً قبول الفلسفة للآخر وسماع كلمته[1].

أما القصد الفلسفي الثاني، وهوما يحويه ضمناً عنوان هذا المصنف عن طريق استعمال التعبير «عينها»، فهوالفصل بين دلالتين أساسيتين للهوية التطابقية أكنّا نعني المرادف اللاتيني Idem (عينه) أوالمرادف اللاتيني Ipse (ذاته). وأطروحة ريكور الثابتة تفيد بأن الهوية بمعنى Ipse(ذاته) لا تحوي ضمناً أي تأكيد يخص وجود نواة لا تتغير تحويها الشخصية. وهذا حتى حين تقدم الذاتية صيغاً معينة للهوية. غير أن التباس التطابق / الهوية يأتي من عنوان مصنفنا من خلال الترادف الجزئي، على الأقل في اللغة الفرنسية بين كلمتي عينه meme ومتطابق identique. إن كلمة عين في معانيها المتنوعة تستعمل ضمن نطاق المقارنة، ونقائضها تصبح كلمات، آخر، غير، نقيض، مختلف، متنوع، غير متساو، عكس. هنا يقول ريكور إن أهمية مثل هذا الاستعمال المقارن للتعبير «عينه» بدت لي كبيرة جداً حتى إني أرى بسببها «العينية» mêmeté مرادفاً للهوية المتطابقة identité-pise. إلى أي مدى التباس ينعكس التعبير «عينه» في عنوان مصنفنا الذات عينها كآخر؟[2].

[1] - راجع : جورج زيناتي – المقدمة – ص 68.
[2] - بول ريكور – الذات عينها كآخر – المصدر نفسه ص 71.

نشير الى أن المعجم الفرنسي Le Robert يضع على رأس معاني كلمة عين التطابق المطلق (كما في قولنا الشخص عينه، الشيء عينه من دون سواه)، والتزامن (في الوقت عينه)، والتشابه (مما يجعل كلمة عين تصبح مرادفاً للمثيل والنظير والشبيه) والتساوي (الكمية عينها من غرض ما).

أما العينية أوالهوية المطابقة mêmeté بالفرنسية وIdemباللاتينية وبالإنجليزية sameness فهي الهوية التي لا تتغير مع الزمن وتقترب من مفهوم الجوهر عند أرسطو، لذلك كانت ديمومتها الزمنية هي ميزتها الأقصى. في حين أن الهوية بمعنى الذاتية ipsétie أوidentité-ipse وبالانجليزية self لا تعني وجود نواة لا تتغير في الشخصية[1].

القصد الفلسفي الثالث في التوسط التفكري هو أن غيريّة الآخر المختلف عن الذات لا تمثل أي شيء أصيل: «الآخر» يصبح، كما لاحظنا على لائحة الأضداد لكلمة عينه، إلى جانب كلمات النقيض والمتميز والمختلف والمتنوع، إلخ. في حين أن الأمر يختلف لو نحن جمعنا بين كلمة الغيريّة مع الذاتية. إن غيريّة مختلفة أوعلى الأقل، ليست فقط للمقارنة يوحي بها عنواننا، انها آخرية يمكن أن تكون مكوّنة للذاتية نفسها، الذات عينها كآخر يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذت عينها تحتوي ضمناً الغيريّة إلى درجة حميمة، حتى إنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، أولنقل في لغة هيغل إن الواحدة تدخل في الأخرى. ولقد أردنا حين استعملنا الكاف في كآخر التأكيد على الدلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة – الذات عينها شبيهة بآخر – بل أردنا التضمين: الذات عينها، بما هي آخر...[2]

ـ **الكتاب:** الذات عينها كآخر
ـ **الكاتب:** بول ريكور
ـ **ترجمة وتقديم:** جورج زيناتي
ـ **الناشر:** المنظمة العربية للترجمة
ـ **توزيع:** مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت.
ـ **الطبعة:** 2005.

[1] - ج. زيناتي – المقدمة – ص 71.
[2] - المصدر نفسه – ص 73.

"وحدة التجربة الفلسفية" للفرنسي إتيان غلسون
كشف المحجوب من عيوب الحداثة

خضر إبراهيم



صدر حديثاً عن المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية في بيروت النسخة العربية من كتاب الفيلسوف واللاهوتي الفرنسي إتيان غلسون (1884-1979) وهوبعنوان: «وحدة التجربة الفلسفية». وهذا الكتاب الفريد في موضوعه يكشف جوانب شديدة الأهمية في تاريخ الفلسفة عموماً والفلسفة الغربية على الخصوص، كما أنه يأتي بشواهد تؤكد وحدة المسار الفلسفي في التجربة الإنسانية وذلك على الرغم من التنوع الحاصل في رموزها ونظرياتها ومدارسها وتياراتها.

ينقسم الكتاب الى اثني عشر فصلاً، يتناول كل فصل منها قضية إشكالية متعلقة بالتجارب الفلسفية في أوروبا منذ عصر النهضة والتنوير إلى عصور ما بعد الحداثة. وقد جرى تنظيم الفصول على الشكل الآتي:

المنطقانية والفلسفة – اللاهوتانية والفلسفة – الطريق الى الشكوكية – انهيار فلسفة العصور الوسطى – الرياضياتوية – الروحانية الديكارتية – انهيار الديكارتية - فيزيائية كانت – سوسيولوجية أوغوست كونت – انهيار الفلسفة الحديثة – طبيعة التجربة الفلسفية ووحدتها.

إن أهمية هذا الكتاب ليس فقط في تدوين الجانب العلمي والتاريخي والتدليل على وحدة التجربة الفلسفية في الغرب، بل كذلك في نقد هذه التجربة وتقديم الأدلة العملية والنظرية على العيوب والنواقص في بنيانها العام. من هنا نستطيع القول إن الخصيصة العلمية والفكرية للكتاب تتحدد أصلاً في طابعه النقدي للمحطات الأساسية التي مرت فيها الفلسفة الغربية منذ العصر

الوسيط وصولاً إلى عصور الحداثة. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هذا الكتاب من الأعمال النقدية النادرة في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع المعرفي التي صدرت في أوروبا خلال العقود الماضية. إذ إن المؤلف كان جريئاً في تشريح البناء الفلسفي الأساسي التي ارتكزت عليه الحضارة الغربية، وبخاصة فيما سمي «حضارة العقل».

نقد تاريخ الفلسفة

في مقدمته للكتاب يوضح المؤلف الخلفيات الابستمولوجية لعمله فيشير الى أن تاريخ الفلسفة هوجزء من الفلسفة ولا ينفصل عنها. إذ يمكن للمرء أن يصبح عالماً متميزاً من دون أن يعرف كثيراً عن تاريخ العلم، لكن لا يمكن لإنسان أن ينجح في تفكيره الفلسفي ما لم يبدأ بدراسة تاريخ الفلسفة. من هنا كان الكتاب الأوّل من "ما بعد الطبيعة" لأرسطو" أوّل تأريخ معروف للفلسفة اليونانية، وما زال نموذجاً كاملاً لكيفية كتابة هذا النوع من التأريخ. فهو بالفعل تأريخ فلسفي للفلسفة، في حين أُلّف عدد كبير من الكتب الحديثة التي أرّخت للفلسفة بطريقة غير فلسفية، كالسلسلة المتّصلة من الأنظمة الهدّامة التي تبدأ من طاليس Thalesوصولاً إلى كارل ماركس Karl Marx التي هي –كما يقول غلسون - تثبيط للعزائم أكثر منها إحياءً للأمل.

وعلى هذا الأساس يرى غلسون أن المجال الحقيقي لكتابه هوالإيضاح بأن لتاريخ الفلسفة معنى فلسفياً، وأنه يحدّد معنى التاريخ بالنسبة للمعرفة الفلسفية ذاتها. لهذا السبب، ينبغي – كما يضيف – "ألا نعتبر التعاليم المختلفة ولا الأقسام المحدّدة للتعاليم، التي ذكرناها في هذا الكتاب، مجرّد شذرات منتقاة بشكل اعتباطي من بعض الكتابات المختصرة التي تناولت الفلسفة الوسيطة والحديثة، بل هي سلسلة من التجارب الفلسفية المترابطة التي اختيرت بعناية بسبب أهمّيتها العقدية، والتي تمثّل كلُّ واحدة منها محاولة محدّدة للتعامل مع المعرفة الفلسفية وفقاً لمنهج ما، والتي تشكّل بمجملها تجربة فلسفية، وأن وصول كل هذه التجارب إلى النتائج نفسها، كما أعتقد، يسوّغ النتيجة المشتركة التالية: أن هناك تجربة مرّت بها المعرفة الفلسفية عمرها قرون طويلة – وأن لهذه التجربة وحدة ملحوظة".(راجع المقدمة ص 11)

ومن المفيد الإشارة في هذا المضمار الى أن فصول الكتاب هي محاضرات ألقيت في جامعة هارفرد في النصف الأول من العام الجامعي 1936-1937. وقد كان لها أصداء مهمة وحاسمة في التأثير في النقاش الفلسفي في أميركا وبريطانيا وفي عدد من جامعات أوروبا

ومعاهدها في ذلك الوقت. والواقع أن هذه المحاضرات كانت بمنزلة رصد دقيق للمشهد الثقافي والفلسفي في المجتمعات الغربية في خلال المرحلة التي سبقت نشوب الحرب العالمية الثانية.

يتحدث عنه غلسون عن الغرب الفلسفي في ثلاثة منعطفات فكرية خلال المرحلة الممتدة من العصر الوسيط إلى القرن التاسع عشر.

- المنعطف الأول، بدأه الفيلسوف المنطقي أبيلار لينتهي مع وليام الأوكامي، وقد تضمنت هذه الحقبة أربعة فصول من الكتاب، حيث تابع المؤلف الأسباب والمقدمات العلمية والفكرية لظهور النزعات الشكوكية في المجتمعات الأوروبية إبان القرن الثالث عشر. في الفصل الأول تحدّث عن مسألة الكليات وكيفية التعرّف إليها وتطرق إلى آراء أبيلار المنطقي الذي مزج المنطق بالفلسفة، إذ إنّ مقاربة رجال القرن الثاني عشر للفلسفة كانت مقاربة منطقية، وهذا ما لا يرتضيه المؤلف وذهب إلى نفي الكليات والزعم أنها مجرّد تفوّهات صوتية وتماثلات خيالية ومختلقة. فلو(كانت المفاهيم مجرد كلمات من دون أيّ مضامين أقل أو أكثر من الصور المبهمة، لكانت المعرفة الكلية مجرد مجموعة من الآراء الاعتباطية) وهذا ما يؤدّي إلى الشك، وعليه فلا يمكن تحصيل الفلسفة من المنطق المحض.

في الفصل الثاني يتابع المؤلف ولادة الشكوكية الناجمة عن دمج اللاهوت بالفلسفة؟ وهوما أدّى الى نكران الفلسفة للحفاظ على اللاهوت، وكانت النتيجة أنّ الله هوكل شيء ويفعل كل شيء أما الطبيعة والإنسان فلا شيء، ثم بعد هذا يأتي الفيلسوف ليبرهن على فشله في البرهنة على وجود الله تعالى، فتكون النتيجة المنطقية أنّ الطبيعة مجردة تماماً عن الحقيقة والفهم لتفسح المجال لنوع آخر من التشكيك.

أما الفصل الثالث فيخصص جلّه لتحليل آراء وليام الأوكامي الفلسفية والمعرفية في القرن الرابع عشر، إذ إنّه حاول دمج الفلسفة واللاّهوت وكان يرى أنّ العقيدة اللاهوتية هي مصدر للنتائج الفلسفية والمنطقية الخالصة، من هذا المنطلق تطرق إلى الاجابة عن سؤال كيفية معرفة الكليات والمجردات، لذا حاول تقسيم المعرفة إلى حدسية ومجردة، من خلال إرجاع جميع الأمور إلى القدرة الإلهية التي تخلق فينا المعرفة، وأنّ الله وحده يمكن أن يحفظ في داخلنا الحدس بالأشياء الغائبة، والحكم بأنّها موجودة أوغير موجودة في الواقع الخارجي، ومن هنا ظهرت خيوط الشكوكية من جديد، إذ إنّ الله تعالى إذا كان قادراً على أن يحفظ فينا حدس الشيء الذي ليس موجوداً في الواقع، فكيف سنتأكد من أنّ ما ندركه كواقع هوشيء موجود فعلاً، بل ربما يكون من الأوهام التي

لا شيء وراءها كواقع طالما أنّ الله قادر على خلق ذلك فينا؟!

في الفصل الرابع والأخير من المحطة الأولى يتطرق المؤلف إلى انهيار فلسفة العصور الوسطى بسبب فصل الفلسفة عن اللاهوت ورفع شعار العودة إلى الانجيل، وقد ذهب بعض المفكرين آنذاك إلى أنّ الطريقة الأسهل لإثبات أنّ الفلسفة لا يمكنها أن تبرهن على ما ينافي الدين، هي القيام بإثبات أنّ الفلسفة لا تستطيع البرهنة على أيّ شيء مطلقاً، هذه هي خطوط الشك التي امتدت الى القرن السابع عشر، ووسمت أدبيات تلك المرحلة بما ينبئ عن انتصار تام للشكوكية.

حداثة على أنقاض الماضي

المحطة الثانية من تطورات النقاش الفلسفي تأسست على أنقاض فلسفة العصور الوسطى. وهنا يسجل المؤلف على امتداد فصولها الأربعة كيف دخلت أوروبا إلى العصر الحديث على يد ديكارت، حيث خصص فصول هذه المرحلة لتناول فلسفة ديكارت وأعماله الفكرية منذ بزوغ نجمه حتى انهيار فلسفته في عصر التنوير.

وكما يعبر غلسون فإن ديكارت أسس فلسفته وبناها على الرياضيات تحاشياً من الشكوكية السائدة آنذاك لعدّة قرون، وزعم أنّ العلوم كلها ترجع إلى أصل واحد ويجب حلّ المشكلات بالمنهج نفسه شريطة أن تكون رياضية فقط أويمكن التعامل معها بالطريقة الرياضية، ومن هذا المنطلق أقام برهاناً رياضياً على روحانية النفس، ففصل الذهن عن الجسم، وحين انهارت فلسفة ديكارت ومات الذهن الديكارتي ترك الجسم بلا ذهن وصار مجرد آلة. وعليه فإنّ المسؤولية الرئيسة في انتشار المادية في القرن الثامن عشر لا تقع على عاتق فولتير أولوك بقدر ما تقع على عاتق ديكارت من حيث لا يشعر، ومن جهة ثانية كان ديكارت يرى أنّ الله حين خلق المادة سبّب فيها كماً من الحركة، وبناء على هذه الفرضية الأساسية سوف تستنتج كل قوانين الفيزياء على أساس دليل رياضي. يجب حذف الصور والطبائع من عالم الطبيعة كي لا يبقى شيء غير الامتداد ومقدار ما ودائماً من الحركة التي سببها الله، ولكن بعد ما نشر نيوتن مبادئه الرياضية للفلسفة الطبيعية نسخ آراء ديكارت وانهار بنيانه وعادت الشكوكية.

أما المحطة الثالثة فتبدأ بعد انهيار الديكارتية وظهور عصر التنوير، يشرحها المؤلّف ويحلّلها بنظرة نقدية ضمن فصول ثلاثة تكوّن الفصل التاسع والعاشر والحادي عشر من أصل الكتاب.

وتبعاً لمنهيته التي اعتمدها لكتابه بدأ المؤلف بكانت وشرح فلسفته من دون أن يهمل رصد

خيوط الشكوكية في كل مرحلة وكل عصر ولدى كل مفكر. وأما بخصوص كانت فقد رأى غلسون أن ايمان هذا الفيلسوف بشرعية المعرفة الميتافيزيقية تعرض للصدمة بعدما تعرف إلى ديفيد هيوم، ولذا اعتبر كانت أنّ الميتافيزيقيا كمعرفة إيجابية قد ماتت وسبب ذلك أنّها غير قابلة للنقد، فالمنهج الصحيح عنده للميتافيزيقيا هو المنهج الذي قدّمه نيوتن في العلوم الطبيعية، لكنّها لا تقدر على البرهان الفيزيائي ولا البرهان الرياضي.

حياة الفيلسوف جزء من فلسفته

ينطلق المؤلف من خاصِّية منهجية في كتابه وهي الحرص على قراءة سيرة حياة الفيلسوف باعتبارها جزءاً من فلسفته. وهي تساعد إلى حدّ كبير في فهم فلسفته وزد على ذلك، كان يستحيل استعراض هذه المواقف الفلسفية المتتالية من دون الإشارة إلى الكتب التي صيغت فيها. وهذا أيضاً يجب أن يتمّ بأقصى عناية ودقة، لأنه الأساس الذي يرتكز عليه تاريخ الفلسفة كله، ومع ذلك يكون هذا التاريخ تاريخاً أدبياً للكتابات الفلسفية لا تاريخاً للفلسفة. ومن جديد، ومن أجل التأكيد على تسلسل الأفكار، ولكي نوضح مفاصلها العقائدية، لا بدّ من فصلها عن الكائنات الفلسفية التي شكّلت أجزاءها. هذا بالطبع، دائماً مسيئ لهذه الكائنات، وقابل للرفض إلى حد كبير من وجهة نظر الفلاسفة أنفسهم. فالمذهب الفلسفي ليس محدّداً بروحه العامّة، إنه مؤلّف من عدد من العناصر التي تدخل في بنيته وتشارك في تحديد طبيعته الفردية الواقعية. فما لم يره الفيلسوف في مبادئه، وعلى الرغم من إمكان صدوره عن هذه المبادئ بضرورة مطلقة، لا ينتمي إلى فلسفته. لأن النتائج الممكنة التي رآها الفيلسوف، والتي حاول تحاشيها، وأخيراً تنصّل منها، ينبغي ألا تنسب إليه، على الرغم من أن التمسّك بها كان ممكناً بقوّة مبدئه، لكنها ليست جزءاً من فلسفته. من جهة أخرى، فإن ظلال الأفكار اللطيفة التي تُقيّد مبادئ الفيلسوف، والتي تلينّ قساوة المبادئ، وتسمح لها أن تكون عادلة مع تعقيد الحقائق الواقعية، ليست جزءاً وقسماً من مذهب هذا الفيلسوف فحسب، بل هي عادة القسم الوحيد من تعليمه الذي سينجو من موت النسق. قد نختلف تماماً مع هيغل، أو مع كانت، لكن لا يمكن لأحد أن يقرأ موسوعاتهما من دون أن يجد فيها مصدراً لا ينضب من الحقائق الجزئية والملاحظات الذكية. وبالتالي فإن كل فلسفة جزئية هي تناسق للنفس ووضع حدّ للمبادئ المجتمعة التي تحدّد الاستشراف الفردي حول اكتمال الحقيقة. هكذا يجب على من يؤرّخ لها أن يصفها، فهذا تاريخ فلسفة، لكنه ليس تاريخ الفلسفة نفسها. ومن النقاط المهمة والمثيرة للنقاش في هذا الكتاب هي تركيزه على حياة الفيلسوف باعتبارها جزءاً غير منفصل عن حياته وسيرته الذاتية.

ولكن لا يمكن للحوادث الفلسفية التي مرَّ المؤلف على وصفها وعرضها في الفصول السابقة أن تُفهم كاملة في ضوء السيرة الذاتية فقط، أوفي ضوء السِيرَ وتاريخ الأدب، أوحتّى في ضوء أحداث تاريخ الأنساق التي يمكن ملاحظتها فيها. إنها، تشير إلى أن في كل لحظة تفكيراً فلسفياً، يكون الفيلسوف وتعليمه الخاص محكومين من الأعلى بالضرورة اللا متشخّصة كما يقول غلسون نفسه. فالفلاسفة، في الأساس، أحرار في وضع مبادئهم، ولكن عند الانتهاء من وضعها، لن يستطيعوا التفكير كما يرغبون - بل سيفكّرون كما يقدرون. ثانياً، ما سينتج من الحقائق التي ناقشها، أن أي محاولة من جهة الفيلسوف لتجنّب تبعات موقفه ستكون محكومة بالفشل. لأن ما يرفض قوله بنفسه سيقوله تلاميذه، هذا إذا كان لديه تلاميذ؛ أمّا إذا لم يكن لديه تلاميذ، فقد يبقى طيّ الكتمان بالتأكيد، لكنه موجود، وكل من يرجع إلى المبادئ نفسها، ولوبعد قرون عدّة، سيكون مضطراً إلى مواجه النتائج نفسها. فمع أن الأفكار الفلسفية لا يمكن أن توجد منفصلة عن الفلاسفة وفلسفاتهم، لكنها إلى حدّ ما مستقلّة عن الفلاسفة بقدر استقلالها عن فلسفاتهم، باعتبار أن الفلسفة تتألف في مفاهيم الفلاسفة، مأخوذة في العراء، والضرورة اللا متشخّصة لمحتوياتها وعلاقاتها معاً. إذاً، إن تاريخ هذه المفاهيم، وتاريخ علاقاتها، هوتاريخ الفلسفة نفسه.

روح الزمن ومسار الفلسفة

في الفصل الأخير للكتاب يناقش غلسون علاقة الفلسفة بالزمن فيلاحظ أن المحاولات المستمرّة للمؤرخين، وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد، لتفسير نشوء الأفكار الفلسفية عن طريق العوامل التاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية تبدوفي طريقها النهائي إلى الإخفاق التامّ. صحيح أن التعاليم الفلسفية التي فُهمت في المجتمع، أوفي الجماعات الاجتماعية التي تتشابه بنيتها الاجتماعية، ستكون بذاتها متشابهة، على الأقل بحملها لعلامة مصدرها. هناك شيء شبيه جداً بـ"روح الزمن"، فلجميع عناصر ثقافة ما، في لحظة ما من تاريخها، نصيب في تأليفها. لكن «روح الزمن» لا تفسّر العناصر الفلسفية الممكنة والعابرة للتعاليم الفلسفية، بسبب ما فيها من ضرورة دائمة. إن مشكلة هذه التفاسير ليست في عدم نجاحها، بل في أنها تنجح دائماً النجاح نفسه الذي لا يخطئ. يمكن تفسير أي فلسفة بزمنها، ومكان ولادتها وظرفها التاريخي. ويمكن تفسير أي فلسفة من خلال التمثّلات الجمعية التي سادت في الجماعة التي كانت سبب نشوئها. كما يمكن اقتفاء أثر أي فلسفة بنجاح وصولاً إلى البنية الاقتصادية للأمّة التي ولد فيها الفيلسوف نفسه. فأي منهج تختاره سيكون مناسباً. لكنه سيعزو نشأة الأرسطية إلى حقيقة أن أرسطو كان يونانياً ووثنياً، يعيش في مجتمع يقوم على الرقّ، أربع سنوات قبل

المسيح؛ وكذلك يفسّر إحياء الأرسطية في القرن الثالث عشر من خلال أن القدّيس توما الأكويني كان إيطالياً، ومسيحياً، وراهباً يعيش في المجتمع الإقطاعي الذي كانت بنيته السياسية والاقتصادية مختلفة جداً عن بنية اليونان في القرن الرابع، وهذا ما يفسّر أيضاً أرسطية ج. ماريتان J. Maritain، الفرنسي العلماني الذي عاش في مجتمع «برجوازي» في جمهورية القرن التاسع عشر. وبالعكس، لأنهم كانوا يعيشون في الأزمنة نفسها وفي الأمكنة نفسها، وبالضبط كما كان ينبغي لأرسطو أن يتمسّك بفلسفة أفلاطون، وكذلك الأمر مع أبيلار والقديس برنار، والقدّيس بونافنتورا والقدّيس توما الأكويني، وديكارت وغاسندي، فهؤلاء الذين ناقضوا بعضهم متشابهون تماماً، وكان ينبغي أن يقولوا كلاماً شبيهاً بما قاله معاصروهم. فسواء فضّلت التأكيد على الشروط السياسية أوالاجتماعية أوالصناعية أوالعنصرية اللازمة لنشوء التعاليم الفلسفية، فإن التاريخانية بأشكالها، لا تنسجم مع هذه الحقائق الواضحة. باختصار، يجب أن يكون التفسير المطلق لتاريخ الفلسفة بذاته فلسفة.

حين كان كانت يندّد بالخصائص الوهمية للمعرفة الميتافيزيقية، كان يبحث عن طريق ذلك الوهم في طبيعة العقل. لقد قضى هيوم على الميتافيزيقا وعلى العلم معاً، ولكي ينقذ كانت العلم قرّر أن يضحّي بالميتافيزيقا. وبالتالي كانت نتيجة التجربة الكانتية: إذا كانت الميتافيزيقا معرفة اعتباطية، فالعلم أيضاً معرفة اعتباطية، وهكذا يتبيّن أن اعتقادنا بالشرعية الموضوعية للعلم ذاته يتوقّف أو يسقط إذا اعتقدنا بالشرعية الموضوعية للميتافيزيقا. إذاً لم يعد السؤال الجديد، لماذا الميتافيزيقا وهم ضروري، بل بالأحرى، لماذا الميتافيزيقا ضرورية، وكيف أدّت إلى نشوء عدد كبير من الأوهام؟

الخاصية الملحوظة للتعاليم الميتافيزيقية – كما يعتبر غلسون - هي أن هذه التعاليم مهما كانت متشعّبة، فهي تتّفق على ضرورة البحث عن السبب الأوّل لكل ما هوموجود. وقد جاءت التسمية لهذا السبب الأول متعددة. فقد وصفت بالمادة الأولى مع ديمقريطس، والخير مع أفلاطون، والفكر الذي يفكّر بذاته مع أرسطو، أوالواحد مع أفلوطين، أوالوجود مع كل الفلاسفة المسيحيين، أوالقانون الأخلاقي مع كانت، أوالإرادة مع شوبنهاور، أوالفكرة المطلقة عند هيغل، أوالديمومة الخلاّقة عند برغسون. ففي الأحوال كلها، الميتافيزيقي إنسان يبحث وراء التجربة وبعدها عن مصدر مطلق لكل تجربة حقيقية وممكنة. وحتى لوحدّينا من مجال ملاحظتنا لتاريخ الحضارة الغربية، ثمّة حقيقة موضوعية هي أن الإنسان سعى إلى هذه المعرفة منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً، ثم بعد أن برهن أنه لا يفترض البحث عنها وحلف أنه لن يبحث عنها بعد الآن، وجد نفسه يطلبها من جديد. إنه قانون من قوانين العقل البشري الذي يقوم على تجربة خمسة وعشرين قرناً

وهوعلى الأقل دقيق كأيّ قانون مؤسس على التجربة. بالطبع يمكن للطبيعة ذاتها أن تتغير، لكننا نتعامل مع الطبيعة كما هي الآن، والملاحظة تعلّمنا أن نموذج الأفكار وحتى محتواها يمكن أن يتغيّر، وعلى الرغم من ذلك تبقى طبيعة العقل البشري هي نفسها في جوهرها، حتى بعد أن يحصل تحوّل تامّ في الأزمات التي يفترض أن تكون قد انبثقت منها. إذاً فليكن قانوننا الثاني: الإنسان حيوان ميتافيزيقي بالطبع.

ومهما يكن من أمر، فإن كتاب إتيان غلسون الذي يُنقل إلى اللغة العربية، هوعمل استثنائي في حقل الترجمة الفلسفية. والسبب الأساس لهذا الانطباع هوما تضمنه من أفكار تحفّز على إعادة النظر بالكثير من المسلَّمات التي رسختها فلسفة الحداثة طوال عقود طويلة من الزمن.

ـ **الكتاب:** وحدة التجربة الفلسفية

ـ **الكاتب:** إتيان غلسون

ـ **المترجم:** طارق عسيلي

ـ **الناشر:** المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (العتبة العباسية المقدسة) ـ النجف الأشرف.

ـ **الطبعة:** 2017 م.

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



l'entourent.

La Lettre des Droits donne une image totale et générique de la vérité de l'Islam, et représente une grande encyclopédie caractérisée par la diversité de ses aspects et ses contenus. C'est cette diversité et richesse culturelle qui ont accordé à cette Lettre une place remarquable dans le patrimoine islamique.

Dans la rubrique "Nous et l'Occident", on lit un article intitulé "La critique de l'Occident dans les écrits du penseur soudanais Hacen ATTOURABI". Il est rédigé par le chercheur et académicien soudanais Majdi Ezzeddine HACEN. Le chercheur explique comment Hacen ATTOURABI fait face à la culture de victoire utilisée par l'Occident vis-à-vis des sociétés arabes et islamiques au cours du XXè siècle. Le chercheur explore les écrits critiques d'ATTOURABI sur l'Occident, liés aux aspects moraux, politiques et de valeur, mais aussi affectant le comportement colonial vis-à-vis des Arabes et de l'Islam.

Dans la rubrique "le monde des notions", le chercheur iranien Mohammad Ridha ZAERI évoque la notion d'Altruisme et aborde une analyse de la dichotomie du Moi et l'Autre ou le Soi et l'Autrui, ainsi que les notions qui dérivent de cette notion totalitaire dans le champ de la philosophie, de la sociologie et de la pensée politique. Le chercheur éclaircit huit notions qui constituent ensemble la structure épistémologique du Soi et l'Autrui, pour tout ce qui est lié à la société humaine et civilisationnelle. Ces notionS sont: le Moi personnel, le Sujet, le Moi et le Tu, l'Autre, l'Altruisme, l'Identité, la Différence.

Dans la rubrique "Espace des livres", on lit un exposé analytique de deux livres, le premier: "Soi-même comme un Autre" de Paul RICŒUR; le deuxième "L'unité de l'expérience philosophique" de Etienne GILSON.

de gnosticisme venue de cultures diverses.

Le chercheur égyptien Ghidhan SAYYED ALI écrit un article intitulé: "l'Altruisme dans la réflexion occidentale". Il montre que le problème de l'altruisme est sujet d'une polémique profonde qui continue toujours dans la culture occidentale moderne.

Il y a, semble-t-il, schizophrénie dans la conscience européenne et occidentale en général, entre la logique du pouvoir et les courants critiques qui ont accompagné la montée de la vague coloniale. Malgré cela, la conscience occidentale connait une tendance vers la centralisation autour du Moi civilisationnel aux dépens du sacrifice réel pour l'autrui.

On trouve dans cet article un essai critique pour éclairer les problématiques de la notion d'altruisme tel qu'il est apparu dans l'expérience de la modernité occidentale.

Dans la rubrique " Le témoin", on lit un article sur la biographie du philosophe français Emmanuel LEVINAS rédigé par le chercheur et académicien libanais Ali QUASSIR, sous le titre "Emmanuel LEVINAS, philosophe de l'altruisme positif". On y trouve la biographie du philosophe français d'origine lituanienne, Emmanuel LEVINAS (1906 – 1995), qui est un des principaux philosophes de l'Occident moderne qui ont consacré leurs œuvres à l'étude des notions problématiques contemporaines, en particulier les débats durables sur le Moi et l'Autre ou la subjectivité et l'altruisme.

Dans la rubrique "Textes repris", nous avons choisi La Lettre des Droits de l'imam Zein El-Abidine Ali en Houcein (paix sur Lui). Cette Lettre est considérée le premier texte juridique exhaustif qui est rédigé d'une façon claire dans l'histoire humaine; il représente, d'ailleurs, un trésor précieux lié étroitement à l'homme et à ses droits, et comporte le réseau des trois relations de l'être humain: avec Dieu, avec soi-même et avec la société; il indique les limites des Droits et des Obligations entre l'homme et toutes les créatures qui

de l'article du chercheur algérien Nasr-Eddine BEN SRAY. Il traite une partie essentielle du débat sur l'Occidentalo-centrisme pendant l'époque coloniale au XIXè et XXè siècles. Le chercheur explique comment le philosophe français Roger GARAUDY a approché la question de l'intégrisme occidental, ses manifestations et son discours vis-à-vis de l'Autre arabe et musulman.

Sous le titre "Symétrie de l'identité et de la religion", la chercheuse égyptienne Sabrine ZAGHLOUL El-SAYYED aborde la question de l'identité religieuse et sa place dans la société occidentale, qui a eu une grande part dans la philosophie moderne. Cet article éclaire une région épistémologique qui demeure toujours la préoccupation principale des penseurs et sociologues de l'Occident contemporain. Sabrine ZAGHLOUL aborde la problématique de l'identité religieuse en évoquant la théorie d'Emmanuel LEVINAS sur la symétrie complexe entre l'identité et la religion. L'article évoque également les idées et les visions principales de LEVINAS d'une manière analytique et critique.

Sous le titre "L'absolu relatif et l'altruisme de l'existant", le chercheur égyptien de la philosophie occidentale Hamada Ahmad ALI traite la notion de l'altruisme du côté métaphysique. Il perçoit que l'altruisme envahit l'espace de la philosophie à partir de la première époque grecque jusqu'à la métaphysique moderne. Dans ce débat, il est question de la dichotomie du monde et son unité, qui représentent la préoccupation centrale en ce qui concerne les notions. Notons qu'il s'agit dans l'article de la dichotomie de l'absolu et du relatif chez le philosophe Frithjof SCHUON. D'ailleurs, l'étude présente une démarche pour enraciner l'identité métaphysique altruiste dans le monde des existences.

L'article examine également les idées métaphysiques de SCHUON ainsi que sa critique des notions occidentales qui dénudent la nature humaine de sa grande élévation spirituelle. Notez que l'école traditionnelle qui prône la sagesse éternelle était trop blâmée, notamment en ce qui concerne la non-distinction entre la religion divine et la religion positiviste, et l'appel à une sorte

Other). Il y explique la vision occidentale raciste de tout ce qui est hors la civilisation occidentale moderne. Cette étude est une vision constitutive dans la conception de la modernité occidentale de l'autre civilisationnel, le musulman. Elle est partie, d'abord, de l'expérimentation, de ce chercheur musulman, de la sociologie culturelle et philosophique de la société occidentale, ensuite, de sa spécialisation dans la pensée philosophique occidentale, en particulier le mode par lequel les philosophes occidentaux ont approché l'Islam et le musulmans, notamment HEGEL et FOLD et autres.

Le chercheur irakien Mazen AL-MTOURI écrit un article intitulé: "La culture et la philosophie islamique dans l'imaginaire occidental"; il y montre que l'Autre musulman paraît, dans l'œuvre philosophique occidental, problématique par son ambiguïté et sa confusion, et par les interprétations évoquées dans le cadre de l'investissement culturel et idéologique. Cet exposé s'inscrit dans une démarche inductive de l'image de la culture islamique dans l'interprétation philosophique occidentale tel qu'on a vu chez le philosophe anglais Bertrand RUSSEL (1872 – 1970).

-"L'autre entre SARTRE et BOUHDIBA" est le titre de l'article du chercheur égyptien Mohammad Sayyed ÏD. Il construit ses hypothèses sur deux thèses: la première est celle du philosophe français Jean-Paul SARTRE "L'Être et le Néant" qui affirme que: "l'autre emprunte à moi l'existence et, ainsi, la liberté.. l'autre me prive de ma propriété de moi-même". Tandis que la deuxième est celle du philosophe arabe tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA, qui affirme que: "l'altruisme dispose de plusieurs significations et niveaux, inséparables de l'experience humaine, et il ne devient négatif que lorsqu'il perd la charité (l'amour)". En outre, cet exposé prétend répondre à la question suivante:

Comment apparaissent l'Autre et l'Altruisme chez SARTRE et BOUHDIBA, et quels sont les éléments de liaison et de séparation entre eux?

"Entre l'Occidentalo-centrisme et la naissance des intégrismes" est le titre

de l'altruisme" traite la question de l'altruisme et de l'égoïsme en tant que dichotomie contradictoire qui reflète un problème socio-psychologique et civilisationnel qui implique à la fois l'individu et la collectivité.

L'essentiel de cette étude est de chercher à approcher la complexité et la concentration dans la considération des phénomènes, et à évoquer les évidences morales de la société humaine.

Le chercheur irakien Amer Abd-Zaïd AL-WAELI écrit un article intitulé: "L'image de l'autre civilisationnel". Il traite la question de la supériorité occidentale vis-à-vis de l'Autre, et constate que la constitution de l'occidentalo-centrisme ne s'est pas limitée à l'expérience historique coloniale dans les Etats/périphéries en Afrique, Asie et Amérique latine, mais elle devient une notion qui tend à reproduire la thèse de la domination avec des formes et des mécanismes nouveaux.

-"Théories de l'altruisme humain: revision systématique" (Theories of human altruism: a systematic review) est une étude collective de: Svetlana FEIGIN, Glynn OWENS et Felicity GOODYEAR-SMITH. Cette étude vise à résumer les écrits socio-psychologiques qui abordent les théories posées sur l'existence de l'altruisme dans le genre humain de 1960 jusqu'à 2014.

Les facteurs qui agissent sur l'altruisme –selon le contexte de cet article- sont complexes et ne se dégagent pas d'une seule origine, mais ils découlent de plusieurs origines à l'intérieur et en dehors de la sphère de l'individu. En effet, les modèles théoriques futurs bénéficieront largement du fait qu'ils impliquent la possibilité de cohabitation des deux forces motrices (l'égoïsme et l'altruisme), pas de l'empêcher.

Dans "Cercles de débat", on lit les articles et études suivants:

-Le chercheur iranien à l'Université d'Uppsala au SUEDE, Masoud KAMALI, écrit un article intitulé: "Conceptualisation de l'Autre" (Conceptualizing the

et le pouvoir culturel et idéologique de l'Occident.

Dans cette étude intitulée: "Critique de l'altruisme dans la raison orientaliste", on trouve un tentative d'aborder ce problème dans l'espace altruiste qui prédomine l'esprit orientaliste occidental depuis les croisades jusqu'au temps de la post-modernité. Dans le cadre de cette tentative, on trouve une critique de la conscience historique occidentale vis-à-vis des Arabes et de l'Islam, considérés comme un être différent de l'existence occidentale civilisée, basée sur la supériorité et la suprématie.

Sous le titre "Le multiculturalisme: un concept à reconstruire", Michel WIEVIORKA aborde la question du Moi et de l'Autre du côté de l'enracinement de la notion. Cet article est axé sur la pluralité sous deux angles: un angle conceptuel dans lequel le chercheur transforme la théorie de l'altruisme à une notion philosophique et sociologique, et un angle pratique historique dans lequel il donne des exemples qui finissent par mettre en évidence les méthodes utilisées pour mettre en application la notion du multiculturalisme dans des sociétés libérales multiculturalistes.

Le chercheur Libanais Hadi QUOUBEYCI traite la question de l'altruisme sous un angle religieux dans une étude intitulée: "l'Altérité transcendantale". Dans la préface de son étude, il constate que l'altérité a occupé un grand espace dans la Loi Islamique par son discours et le comportement de ses personnages symboliques supérieurs, mais une question reste légitime: pourquoi la philosophique et la morale islamiques n'ont accordé à l'altérité qu'une attention limitée.

Cet article cherche à enraciner le concept de l'Altruisme dans l'espace islamique religieux, et prétend à donner un cadre général de l'altruisme transcendantal, qui est basé sur des réponses portées par la Loi islamique sur cette question.

L'article du psychanalyste Serge MOSCOVICI "Les formes élémentaires

trouve une étude rédigée par deux chercheurs à l'Istitut des Mathématiques à l'Université de Vienne: Karl SIGMUND et Christoph HAUERT. Ils abordent la notion d'Altruisme du côté ontologique et sociologique. Ils s'efforcent de penser l'Altruisme tel qu'il est exprimé par les classiques de la pensée philosophique, et de l'enraciner comme phénomène dans l'histoire humaine.

Sous le titre "Critique de l'image de l'Islam chez HEGEL", l'étude du chercheur égyptien Mohammad Othman El-KHECHT aborde une des rares questions de la relation Islam-Occident, qui est la couverture philosophique opérée par le philosophe allemand HEGEL pour l'occidentalo-centrisme civilisationnel, et l'attitude négative envers l'Islam justement. Par le biais de cette particularité épistémologique de l'étude on ouvrirait une issue supplémentaire et spécifique sur les études de l'orientalisme contemporain, notamment pour éclaircir ce qu'on a passé sous silence dans la conscience historique occidentale vis-à-vis de l'Islam.

Sous le titre "La nature humaine: une illusion occidentale", le chercheur américain Marshall SAHLINS traite la question de l'Altruisme à partir d'une vision constitutive de l'existence humaine et des facteurs qui agissent sur son comportement général. Nous avons choisi cet article conformément aux différentes approches inscrites dans le numéro actuel de la revue "Al-Istighrab" et qui sont relatives à la notion du Soi et celle de l'Autre dans la pensée humaine contemporaine.

L'article, traite également une critique des illusions de l'Occident vis-à-vis du Soi, et la vision transcendantale vis-à-vis de l'Autre. Le chercheur y fonde son étude sur la nature humaine comme élément normatif analytique du phénomène occidental.

La chercheuse syrienne Samar Georges DAYYOUB a abordé la problématique du Soi et l'Autre, qui occupe une place centrale dans la relation instable entre l'Orient et l'Occident, particulièrement entre le monde islamique

Résumés du numéro 10 de la revue Al Istighrab

Le Numéro 10 de la revue **Al-Istighrab** englobe la question de la Subjectivité et de l'Altruisme, ou le Moi et l'Autre, qui est l'une des questions principales les plus compliquées dans les sociétés humaines au cours de son histoire ancienne et moderne. Des penseurs, chercheurs et sociologues, de l'Europe, de l'Amérique et du monde arabo-musulman, ont contribué dans ce numéro dont les thèmes sont les suivants:

Dans la rubrique "Al-Mobtada", le rédacteur en chef écrit un éditorial intitulé "l'Altruisme amputé". Il y critique la notion d'altruisme et ses mises en pratique dans la conscience historique occidentale vis-à-vis de l'autre civilisationnel, notamment à l'époque de la modernité coloniale tardive au cours du XIXè et XXè siècles.

•Dans la rubrique "Entretiens", on lit un entretien avec le philosophe français Emmanuel LEVINAS, intitulé "Le paradoxe de la moralité".

Cet entretien est axé sur une des principales problématiques de la notion d'Altruisme, autrement dit la problématique du visage comme un critère essentiel pour connaître l'autre. Ensuite, le dialogue entreprend d'approcher l'être humain comme être moral.

Ce dialogue est mené par: Tamara WRIGHT, Peter HUGHES et Alison AINLEY.

•Dans "Le document", on trouve des études et articles qui abordent la notion du Soi et celle de l'autre du côté de la philosophie et de la sociologie. Ils sont les suivants:

Sous le titre "Altruisme: vision ontologico-historique de la notion", on

Table des matières

Table des matières

Table des matières

Table des matières

Occidentalism (10)

and Islamic societies throughout the twentieth century. The writer refers to Al-Turabi's critical works on the West whether in values, ethics, politics, or the colonial behavior toward Arabs and Islam.

-In World of Concepts, the Iranian researcher Muhammad Reza Zaeri analyzes the issue of individuality and otherness and the branches of its concepts in philosophy, sociology, and political thought. Zaeri strives to shed light on eight concepts which together form the epistemological structure of the self in everything which is connected to human and civilized communion. These concepts are: the Ego, the Personal, Oneself, You and I, the Other, Otherness, Identity, and Difference.

-The Book Arena section includes an analysis of two books by two French philosophers: "Oneself as Another" by Paul Ricoeur, and "The Unity of Philosophical Experience" by Etienne Gilson.

-The Egyptian researcher Ghaydan Al-Sayyed Ali presents an article entitled “Otherness in Western Thought” where he shows that there is an ongoing profound debate on otherness in modern Western culture, and it seems that there is a general rift in European and Western consciousness between the logic of authority and the critical movements which have accompanied the rise of the Imperialist wave. In spite of this, Western consciousness has witnessed an inclination toward a focus on the “civilized self” at the expense of sacrifice for the sake of others. This article is a critical attempt to clarify a set of problematic issues on the concept of otherness as it appears in the Western modernism.

-In The Witness section, the Lebanese researcher and academic Ali Qaseer presents an article on Levinas (1906-1995) entitled “Emmanuel Levinas: The Meaningful Other in his Philosophy” where he covers the biography of this French philosopher of Lithuanian origin. Levinas is considered to be one of the most prominent Western philosophers who dedicated their work to solving problematic concepts – and perhaps the most striking of these concepts is the extensive dispute on the issue of individuality and otherness.

-In Recovered Texts, we have chosen “The Treatise of Rights” by Imam Ali son of Hussein (peace be upon them). This treatise is considered to be the first comprehensive canonical message in human history and it is one of the most valuable sources related to man and his rights. This treatise encompasses man’s three relations: with his Lord, his self, and his society, and it outlines the borders between rights and obligations with respect to man and his surroundings. This treatise presents a complete and all-inclusive image on the essence of Islam and provides a huge source of Islamic information due to the variety in its aspects and the diversity of its contents. This diversity and intellectual richness have granted the Treatise a special status in Islamic heritage.

-In We and the West, the Sudanese researcher and academic Majdi Ezzedine Hassan presents an essay entitled “Criticism of the West in the Writings of the Sudanese Intellectual Hassan Al-Turabi” where he shows how Al-Turabi confronted the culture of dominance adopted by the West toward Arabian

the two philosophers regarding this issue?

-In his essay entitled “The Centrality of the Western Ego and the Birth of Fundamentals”, the Algerian researcher Nasr Al-Din Bin Saray discusses an important aspect in the debate on Western centrality in the Imperialist Era during the nineteenth and twentieth centuries. The writer deals with the French philosopher Roger Garaudy’s approach to Western fundamentalism and its facets and rhetoric concerning the Arabian and Islamic other.

-Under the title “The Compatibility between Identity and Religion”, the Egyptian researcher Sabrine Zaghloul Al-Sayyed explores the issue of religious identity and its status in Western society where it occupies a central space in modern philosophy. Zaghloul sheds light on an epistemological point which is still a matter of concern for intellectuals and sociologists in the modern West, and she strives to approach this problematic issue by discussing Emmanuel Levinas’s view on the complex compatibility between identity and religion. This article also deals with analyzing and criticizing the most prominent ideas and viewpoints of Levinas.

-In his essay entitled “The Relative Absolute and the Existent Other”, the Egyptian researcher in the sphere of Western philosophy Hamada Ahmad Ali explores this concept in its metaphysical aspect. He notes that otherness has occupied a wide space in philosophy since Greek times up until the era of modern Metaphysics, and that the discussion on the duality of the World and its oneness has been the center of study concerning these concepts. This essay focuses on the duality between absoluteness and relativity according to Frithjof Schuon, and the writer strives to establish the metaphysical identity of otherness in the world of creation. He explores Schuon’s metaphysical views and his criticism of Western concepts that have deprived human nature from its spiritual elevation. However, it must be noted that there are many objections on the traditional school which calls for immortal wisdom, and the most important of these objections is the inability to differentiate between revelatory religion and positive religion in addition to the invitation to a form of agnosticism derived from many cultures.

are complex and do not arise from a single source but rather a multitude of sources both within and outside the individual. Future theoretical models would greatly benefit from being inclusive rather than exclusive in allowing for the possibility of co-existing motivational drives (egoistic and altruistic).

In Circles of Controversy, the essays appear as follows:

-The Iranian researcher Massoud Kamali from Uppsala University in Sweden presents an essay entitled “Envisioning the Other” where he clarifies the racist Western view toward everyone outside of modern Western civilization. This essay presents a fundamental view on Western modernity’s perception of the Muslim other. Kamali is concerned with testing the cultural and philosophical sociology of the West and demonstrating the way Western philosophers –especially Hegel among others- have approached the issue of Islam and Muslims.

-In his article “Islamic Culture and Philosophy in Western Assumption”, the Iraqi researcher Mazen Al-Mutawari shows that the image of the Muslim other in Western philosophical output seems problematic due to its ambiguity and the interpretations ascribed to it in the context of cultural and ideological functionality. This essay is a contribution to the quest of exploring the image of Islamic culture in Western philosophical elucidation as displayed by the British philosopher Bertrand Russell (1872-1970).

-The Egyptian researcher Muhammad Sayyed Ali presents an article entitled “The Other according to Sartre and Bo Hdeiba” which builds the comparison of its presuppositions on two ideas: the French philosopher Jean Paul Sartre’s view on “existence and non-existence” as revealed in the following quote: “the other steals my existence from me and therefore my freedom… the other steals my possession of myself”, and the Tunisian intellectual Abd Al-Wahhab Bo Hdeiba’s view which signifies that: “otherness has numerous meanings and levels inseparable from human experience, and they only become negative when they are devoid of love”. This article also aims to answer the following question: How does otherness appear in the thought of Sartre and Bo Hdeiba, and what are the similarities and differences between

-In “Reconstruire à le multiculturalisme” (Reconstructing Cultural Diversity), Michel Wieviorka strives to establish the concept of “oneself and the other” and concerns himself with introducing diversity through two aspects: a) a conceptual aspect where he labors to establish the theory of otherness as a philosophical and psychological concept; and b) a historical applicative aspect where he presents a set of application examples that elucidate how this concept has been applied in multiple liberalist societies.

-In his essay “Transcendental Altruism”, the Lebanese researcher Hadi Kobaisy treats the concept of otherness from a religious viewpoint. He considers that this concept occupies a vast sphere in Islamic Law whether in its rhetoric or the conduct of its most prominent figures, but it is a matter of question why philosophical and ethical attention to it is still limited. This essay strives to establish the concept of altruism in the Islamic religious sphere and to present its general context based on the statements regarding it in Islamic Law.

-The Russian psychologist Sarge Moscovitschi’s article examines altruism and selfishness as two opposites which are reflected simultaneously in the socio-psychologist and cultural dilemma that encompasses the individual and society. This essay is important because it strives to eliminate complexity from the process of viewing phenomena and to consider the ethical intuitions of society.

-In his essay “The Image of the Civilized Other”, the Iraqi researcher ‘Amer ‘Abd Zayd Al-Wa’eli treats the issue of Western arrogance towards others and considers that the formation of Western centrality was not limited to the historical colonial experience in so-called outskirt countries in Africa, Asia, and Latin America, but that it was transformed into a concept which aims to reproduce the issue of dominance in new forms and mechanisms.

-The study entitled “Theories of Human Altruism” by Svetlana Feigin, Glen Owens, and Felicity Goodyear-Smith aims to summarize the social psychological literature on theories of altruism in humans from 1960 to 2014. This study demonstrates that the influential factors behind altruism

ontological and psychological view. They strive to recover the expression of altruism in classical philosophical thought in addition to establishing it as a phenomenon in human history.

-In his essay entitled “Criticism of Kant’s Image of Islam”, the Egyptian researcher Professor Muhammad Othman Al-Khasht approaches one of the rarest issues in the relationship between Islam and the West: the German philosopher Hegel’s philosophical coverage of the centrality of Western civilization, and the negative stance toward Islam in particular. Through this epistemological feature, we are able to open an additional and major gate of research in the sphere of modern Orientalism, especially in demonstrating the previously neglected Western historical consciousness toward Islam.

-In “The Western Illusion of Human Nature”, the American researcher Marshall Sahlins treats the issue of otherness from a structural viewpoint toward human existence and in the light of the factors which affect man’s general behavior. This article outlines the most prominent ideas in his book and criticizes Western illusions on individuality and the arrogant mindset toward others. The writer bases his work on human nature as an analytical standard for the Western phenomenon, and it is worth noting that we have chosen this article because of its compatibility with the various approaches included in this issue of “Al-Istighrab” on the concept of individuality and otherness in modern thought.

-In her article “Criticism of the Orientalist Concept of Otherness”, the Syrian researcher Samar George Al-Dayub treats the problem of the self and the civilized other which occupies a central arena in the turbulent relationship between the East and West, especially between the Islamic World and the cultural and ideological authority of the West. In this essay, Al-Dayub attempts to approach the problem within the concept of otherness which has dominated the Western Orientalist mind since the Crusades up until the era of Post-Modernism. In this context, Al-Dayub presents a criticism of Western historical knowledge of Arabs and Islam- both of which differ from Western civilization that is based on predominance and tyranny.

Summary of the Research Essays Included in the 10th Issue of Al-Istighrab

Summary of the Research Essays Included in the 10th Issue of **Al-Istighrab**

This issue of "**Al-Istighrab**" addresses the topic of individuality and otherness, one of the most prominent and complex intellectual topics occupying human societies since ancient times. This issue contains a number of articles by intellectuals, researchers, and sociologists from Europe, the United States, and the Arabian and Muslim worlds, and they are as follows:

-In The Foreword under the heading "Disconnected Otherness", the Senior Editor Mahmoud Haidar criticizes the concept of otherness and its application in the sphere of historical Western consciousness towards the other, especially in the era of Modernist Colonialism throughout the nineteenth and twentieth century.

-The Interview section includes an interview by Peter Hughes and Alison Ainley with the French philosopher Emanuel Levinas entitled "Le paradoxe de la moralité" (The Paradox of Morality) which focuses on a problematic key point in the concept of otherness: the face as an essential standard for recognizing the other, and approaches man as an ethical being.

The section dedicated to the Central Topic includes a set of research articles and essays which address the concept of subjectivity and otherness from philosophical and psychological viewpoints. The order of these essays is as follows:

-Under the title "Altruism: An Onto-Historical Glimpse into the Concept", the two researchers in the math department of the University of Vienna Karl Sigmund and Christoph Hauert consider the concept of altruism from an

contents

contents

contents

contents

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

10

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 10 - 4rd Year - 1439 H - Winter - 2018

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station– Al Joud Bldg. Block B– 4th Floor

Telephone: 00961–1–274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money Transfer



Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.10 - 4rd Year 1439 H. Winter - 2018



Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.10 - 4rd Year - 1439 H - Winter 2018

الأسعار

الإمارات (30 درهم) ـ الأردن (2 دينار)
إيران (15000 تومان) السعودية (30ريال)
الكويت(3 دينار) ـ السودان (25 جنيه)
الجزائر (250 دينار) ـ البحرين (3 دينار)
العراق (7000 دينار) المغرب (30 درهم)
الصومال(3500 شلن) ـ أميركا الشمالية (10
دولار) الاتحاد الأوروبي (10 يورو) ـ اليمن (400
ريال) تونس (5 دينار) ـ عمان (3 ريال)
فلسطين (3 دولار) مصر(15 جنيه)
موريتانيا (200 أوقية) ـ سورية (300 ليرة)
قطر (30 ريال) ـ لبنان (7000 ليرة) ليبيا (5 دينار).

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $



تطبيق المجلة
app qrcode

ISSN: 2518 - 5594



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com